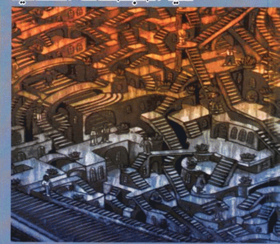
د . علي رضا الحسيني البهشتي

الأسس السياسية

في المجتمعات التعددية



دار الهادي

الأسس السياسية

في المجتمعات التعددية

تأليف

الدكتور علي رضا الحسيني البهشتي

«أستاذ في جامعة تربية مدرِّس بطهران»

تعريب

عبد الرحمن العلوي







مقدمة

حمداً لا ينتهي لله ربِّ العالمين وصلاة دائمة على نبيّه الأمين وآله الطاهرين وصحبه المنتجبين.

حينما كان هذا الكتاب يتخذ شكله النهائي كرسالة دكتوراه، شهد صقع من اصقاع الارض يعيش فيه المسلمون كاقلية دينية وقومية، كارثةً انسانيةً ستبقى وصمة عار تلطخ ناصية تاريخ القرن العشرين، الاشتباكات الدامية في يوغسلافيا السابقة والتي اسفرت عن مذابح جماعية، وحالات اغتصاب، وتشريد لآلاف الابرياء من اراضيهم. لم تكن الجراحات المفزعة لتلك الكارثة قد التأمت بعدُ، حينما انطلقت حملات التطهير العرقي في كوسوفا هذه المرة، وفي الوقت ذاته شهد العالم شكلاً آخر لهذه الحملات في افغانستان، لا على يد اتباع ديانة اخرى، بل بسبب التحجر المذهبي والطائفي الممتزج باحقاد قومية قديمة. ورغم أن هذه النزاعات لم تحلحل شيئاً من العقدة التي كانت افرازاً طبيعياً لاصطدام التراث بالحداثة، وتناشز ظواهر عصرية نظير (الشعب ـ الوطن) مع الواقع القومي والثقافي بتلك المناطق، الاّ انها فتحت بوابات كانت مغلقة على اطراف اجنبية متعطشة للسلطة والهيمنة. بعد صدور النص الفارسي لهذا الكتاب بفترة وجيزة شهدنا سقوط النظام المستبد في العراق على يد ظاهرة استبدادية اخرى، مضافاً الى تواصل الاضطهاد القومي في فلسطين المحتلة وبناء جدار فاصل أنكى وأفظع من جدار برلين. لهذا بقيت الاسئلة المطروحة في هذا الكتاب قائمة ملحّة، والقضايا التي انطوت عليها دفتاه دون أية معالجة حقيقية على أرض الواقع.

لقد اختلط عالمنا المعاصر بتعددية الهويات الثقافية المختلفة الى درجة سيسجل معها التاريخ هذه الاحداث لا كوقائع عابرة ومشكلات ميسورة الحل على ايدي ساسة القوى العظمى والصغرى، بل كنتائج طبيعية للخصائص المزمنة التي تعاني منها المجتمعات الانسانية.

أي منا لا زال يعيش في بلاد بقيت رتيبةً ومتجانسة من الناحية الثقافية؟ المجتمعات الثقافية تواصل حيواتها منذ قرون طويلة سواء كانت اقليات دينية ومذهبية وقومية تعيش الى جانب اكثرية ذات ثقافة مختلفة، أو جماعات كبرى مستقرة في مناطق جغرافية معينة، ومهما كان مكانها من عالمنا بما في ذلك الرقعة التي تسمى العالم الاسلامي. لقد تعاقبت السنون على هذه المجتمعات احياناً على نحو تعايش سلمي، واحياناً أخرى في مناخات جور واضطهاد، تارةً على هيئة اتحاد يجمع الاطراف باتجاه مصالح وطنية معينة، وتارة بغضب مكبوت يزرعه تجاهل حقوق بعض الاطراف من قبل اطراف اخرى. احياناً يجري البحث عن حلول حكيمة، وحيناً آخر قد تُتحيَّن الفرصُ لممارسات ثأرية عمياء وغير مجدية.

ان الوعي الصائب لطبيعة هذه التنوعات هو الذي من شأنه أن يرشدنا الى الحلول الصحيحة. فانتهاج سياسات تنميطية (توحيدية) رغم انه أقرب الى المزاج المركزي للحكومات، بيد أنه لا يخلو من تضييع حقوق انسانية طبيعية: حق الحياة باسلوب يختاره الانسان عن وعي وحرية، حتى لو كان اسلوباً غريباً على ما درجت عليه الاكثرية القاطنة في البلد. الكتاب هذا محاولة لتقديم رؤية اكثر صواباً لقضية الاعتراف الرسمي بعددية الهوية الثقافية وتنوعها في سياق عمليات اتخاذ القرار السياسي. النتيجة النهائية التي سيخرج بها القارئ ممكنة التلخيص في: التوفر على وعي لفكرة أنَّ السياسة مما ينبغي فهمه على مستويين: مستوى ينهض على اساس قواعد اخلاقية عامة، ويشي بماهية العلاقات داخل كل مجتمع ثقافي. والمستوى الآخر هو الذي تبتني فيه السياسة على توافقات غير اخلاقية (وليست معادية للاخلاق). انها نتيجة تملي علينا اعادة نظر نقدية للبنى السياسية

والأطر الحكومية السائدة في بلداننا. وقد يخال العديد من القراء هذه الفكرة مثاليةً متعذرة المنال، الّا ان اطلالة سريعة على المسيرة المعقدة التي قطعتها الانسانية في القرون الاخيرة، والتغييرات الهائلة التي كانت تعد مستحيلة في يوم من الايـام، والتطورات الباهرة والمتسارعة التي يشهدها عالمنا المعاصر، عوامل تمهد السبيل للتفاؤل بانبثاق ابداعات وابتكارات تؤسس لنظام جديد لن يكون هذه المرة اداة لاستغلال فئة معينة من قبل اخرى.

حالفني الحـظ في السنة الدراسية ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣م للاقامة بلبنان فترة مـن الزمن ضمن اطار مشروع بحثي اكاديمي. ألفيت لبنان مجتمعاً متعدد الثقافات يطل من تحت انقاض فتن كبرى كانت وليدة جهل المجتمعات الثقافية اللبنانية وانانياتها من جهة، واحقاد اطراف اجنبية متآمرة من جهة ثـانية، مجـتمعاً يـضع الحـكمة والمصلحة مرهماً مؤثراً على جراحاته القديمة. خلال فترة اقامتي في لبنان، أفدت الكثير من حواراتي مع اصدقائي الشيعة والسنة والدروز والمسلمين والمسيحيين والفلسطينيين مضافاً الى زملائي في قسم الفلسفة بالجامعة الامريكية في بيروت، وكانت بمجملها حوارات مثلت اختبارات للـنتائج التي تـوصلت اليهـا في عـالم المعرفة النظرية. كما استفدت من تقييمات وآراء طلابي في الجامعة الاسلامية بلبنان التي نعتز بها كجزء من التراث الخالد للامام موسى الصدر أنموذج النضال لاشاعة التعايش السلمي في لبنان. ومن الضروري أن أتقدم هاهنا بالشكر الجزيل لهـم جميعاً رغم ان الاشارة الى اسمائهم واحداً واحداً غير متاحةٍ في هذه العجالة. كما ارى لزاماً عليَّ أن اشكر المترجم المحترم الأستاذ عبد الرحمن العلوي الذي نـقل النص الفارسي لهذا الكتاب الى العربية، وكذلك المُـراجـع المحـترم السـيد يحـيى الخليلي الذي اضطلع بضبط النص المترجم ومقارنته بالأصل، مضافاً الى صديقي العزيز الأستاذ علي رعيتي لما بذله من جهود ومتابعات في سبيل الإشراف على الترجمة العربية ونشرها. وشكري الاخير للقراء الاعزاء متمنّياً أن يجودوا عـليَّ بعد قراءة الكتاب بآرائهم وتصوراتهم.

ولابد لي من انتهاز هذه الفرصة لتقديم شكري لاولئك الذين ساعدوني في انجاز هذا البحث ومنهم الدكتور اندرو ميسون والدكتور متيو فستنشتاين اللذين انتفعتُ كثيراً بنقدهما واقتراحاتهما الكثيرة، لاسيما البروفسور نويل اسوليوان الذي فتح امامي آفاقاً فكرية جديدة، وكذلك البروفيسور جان هورتون الذي أغنى هذا الأثر من خلال نقده البناء.

وينبغي عليَّ أن أشكر قبل الجميع زوجتي التي لولا صبرها ودعمها، لما ظهر هذا الأثر الى الوجود، وكذلك اولادي الذين تحملوا غيبتي عنهم خلال تلك السنوات.

هذا الكتاب اقدمه الى روح أبي الطاهرة الذي كان أول من أشعل في نفسي حبّ العلم وعلّمني أنْ أستخدم ثمرة العلم في التشييد الأفضل للدنيا من أجل عيش سعيد وحياة كريمة.

الفصل الأول

التنوع الثقافي والسياسة

خلال العقدين الأخيرين، شهدت المجتمعات البشرية في سائر أرجاء العالم تغيرات مهمة. وتُعدّ المطالبات المتزايدة من أجل الاعتراف رسمياً بالتنوع الثقافي، جزءاً من هذه التغيرات.

ورغم التسليم في هذا اليوم بوجود التنوع الثقافي، غير انّ التصديق به ظهر في صور وأشكال مختلفة، وذلك لوجود وجهات النظر المختلفة على هذا الصعيد، الأمر الذي يؤدي بطبيعة الحال الى ظهور مواقف متفاوتة: البعض ينظر اليها كواقعية ليست بالضرورة أن تكون مطلوبة وإن كانت صفة لا تتجزأ عن المجتمعات التي نعيش فيها.

والبعض يراها حقيقة يمكن ان تفرز الكثير من الفوائد. بينما يعتبرها غيرهم أرضية للمطالبة باحترام متقابل لهويتهم، ورفع الحيف الذي لحق بهم في الماضي.

البعض يميل الى اتخاذه أداة للتعبير عن تفوقهم الثقافي على سائر الثقافات.

هذه المسألة حظيت باهتمام الأوساط الجامعية وراحت تُدْرس من مختلف الزوايا وفي شتى الحقول.

في النظرية السياسية، انتهى الكثير من الافرازات ذات الصلة بالتنوع الثقافي، الى توجيه نقد أساسي لليبرالية. وفي مقابل ذلك سعى المفكرون الليبراليون لاستيعابها ضمن نظرياتهم.

انه لأمر في غاية الأهمية ان نعرف كيف يبعث التنوع الثقافي على ظهور بعض المعضلات ذات الصلة بالنظرية السياسية، وهذا ما تناولناه في الفصل الأول من هذا الكتاب.

ظهور مسألة التنوع الثقافي

عالمنا ليس عالماً مؤلفاً من مجتمع واحد، وانما هو عالم مؤلف من مجتمعات مختلفة ذات ثقافات مختلفة. غير أنّ التنوع الثقافي ليست ظاهرة جديدة، ولربما هي قديمة كقدم الانسان. وهناك مصادر مختلفة لظهور التباين الثقافي[١]: تعود بعض التباينات الثقافية الى هجرة الامم والقبائل الى مناطق اخرى كما هو الحال عند الآسيويين والكاريبيين[٢] البريطانيين؛ والبعض الآخر ذو صلة بالجاميع التي لديها أقاليم منفصلة كما هو الحال بالنسبة لسكان كندا الأصليين[٣]؛ كما انّ ثمة مطالب بالاعتراف السياسي الرسمي ببعض الفرق الدينية كالآميش[٤] في الولايات المتحدة الذين يرفعون لواء الدفاع عن مجتمعاتهم في مقابل ما يسمونه بالثقافة المنحطة[٥] للمجتمع الأصلي.

والتباين الأول المشار اليه يحدث بفعل الهجرة الفردية او الجماعية. ويمكن أن

1- cultural difference

2- Caribbeans

3- Canadian Aboriginals

4- Amish

5- corrupted culture

تكون أسباب هذه الهجرة مختلفة: فالبعض يبحث عن محل أفضل للعيش، والبعض يهرب من الظلم المهيمن على الموطن الأصلي، والبعض الآخر قد يفرض عليه المحتل المعتدي ترك بلده والهجرة الى بلد آخر.

في كثير من البلدان يُطلب من المهاجرين ان يأخذوا باسلوب الحياة في البلد المضيف. ويُنتَظَر منهم أيضاً تكييف أنفسهم مع ثقافة هذا البلد الى الحد الذي لا يؤدي الى إضعافها.

فلو تعارضت تقاليد المهاجر مع تقاليد بلد الهجرة، فعليه ان يتخلى عن ثقافته او يغيّرها بالطريقة التي تحفظ وحدة ثقافة أغلبية الشعب.

ويمكن ملاحظة هذه الظاهرة بوضوح، في التعامل مع ما كانوا يُعرَفون بالأجانب في اليونان وروما القديمتين. كذلك تكشف دراسة فوستيل دي كولانجز[١] عن انّ اعتبار المواطن ناشئ عن مساهمته في دين الدولة «فتحصل لديه عن طريق هذه المساهمة جميع الحقوق المدنية والسياسية»(١). وبالتالي فالدين يبعث على وضع فاصل غير قابل للزوال بين المواطن والأجنبي وعلى هذا الأساس أيضاً لا يستحق الأجانب التمتع بأية حقوق مدنية:

«لا في روما ولا في اليونان ليس باستطاعة الأجنبي ان يملك أي شيء. وليس بوسعه ان يتزوج. ولو تزوج فلا يعترف بهذا الزواج رسمياً، ويُعدّ ابناؤه غير شرعيين. وليس باستطاعته ايضاً ان يبرم عقداً مع أحد المواطنين. والقانون لا يعترف بمثل هذا العقد»(٢).

ورغم ذلك كان يُعطى حق المواطنة للأجانب في بعض الأمور «ومن المسلَّم به انه لا يوجد قانون عام آخر يحاصَر فيه المقنن بمثل هذه الصعوبات والتحفظات. والشكليات الموضوعة لم تكن بهذه الصعوبة حتى من أجل اعلان الحرب او تقنين قانون جديد»(٣).

1- Fustel de Coulanges

في تلك الفترة كان يُعدّ إعطاء حق المواطنة للأجنبي عدواناً على اصول الدين الوطني، ولذلك كان يُطلَب من الأجانب الاشتراك في المراسم الدينية كمراسم الاضحية، قبل ان يحق لهم اكتساب المواطنة.

ما يستقطب النظر في الأمثلة السابقة هو إما أنْ لا يُعطى حق المواطنة للأجانب، او ان يُعطى بعد الأخذ بثقافة المجتمع السياسي. ولا شك في أنّ تفسير هذا اللون من الاستيعاب او التمثيل[١] يتم على أساس الثبات الضروري للنظام السياسي.

في النصف الثاني من القرن العشرين شهدنا تدفق أعداد كبيرة من المهاجرين بثقافات متفاوتة الى اوربا، كهجرة الأتراك الى المانيا، ومواطني المستعمرات الانجليزية السابقة الى بريطانيا.

ورغم انّ البلدان المضيفة لم يكن لديها علم في تلك الفترة بالمشاكل التي ستنجم عن مثل هذه الهجرة، غير انها لم تكن غافلة عن التباينات الثقافية القائمة بين المهاجرين وأبناء البلد. بل انها لم تشاهد وجود عقبة تحول دون استيعاب هؤلاء وامتصاصهم من قبل البلد.

يقول «بارخ»[٢]:

«حينما وصل الأفارقة الكاريبيون ثم الآسيويون، كانت بريطانيا تعلم انّ هذا الحشد من الأعراق والألوان المختلفة قد يؤدي الى حدوث توترات اجتماعية. لكن بما انها كانت بحاجة ماسة الى الأيدي العاملة، لم يكن أمامها سبيل سوى قبولهم. وعلى أساس التاريخية الليبرالية[٣]، كان الاعتقاد السائد هو انّ التباين الطبقي الذي حمله الملونون والسود معهم سيزول تلقائياً في أجيالهم اللاحقة على الأقل

1- assimilation

2- Bhiku Parekh

3- liberal historicism

بفضل تأثير تفوق العالم غير الديني[١]».(٤)

غير انّ الأحداث اللاحقة كشفت النقاب عن المشاكل الواسعة التي من الممكن ان تفرزها التباينات الطبقية.

فحينما وقعت تمردات واضطرابات العاشر والثاني عشر من نيسان عام ١٩٨١ في بريكستون[٢]، فربما كان هناك عدد قليل يعلم انّها كانت من افرازات التنوع الثقافي في بريطانيا، نظراً للاضطهاد الذي تعرضت له إحدى المجموعات الثقافية فعبّرت في تمردها عن غضبها على الثقافة المهيمنة والمؤسسات الاجتماعية والسياسية المنبثقة منها.

بعد أشهر من ذلك عين وزير الداخلية شخصاً يدعى اللورد سكارمان[٣] للتحقيق في تلك الاضطرابات. وليس عجيباً ان يتركز تقرير سكارمان الذي صدر فيما بعد على المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي تعاني منها تلك المنطقة. ورغم وجود إشارات عامة الى الحاجات الثقافية الخاصة بالسود الذين يعيشون هناك، غير أن معظم اقتراحاته كانت تتصل بتحسين أوضاع الشرطة والمساكن، وفرص العمل.(٥)

بعد ١٤ عاماً، وفي كانون الأول عام ١٩٩٥، شهدت تلك المنطقة تمرداً آخر. وتتحدث التقارير عن انّ ذلك التمرد قد حدث بعد التظاهرات التي اندلعت في أعقاب موت شخص أسود كان رهن الاعتقال.

واعترفت الشرطة انها استخدمت هراوات طويلة حين اعتقال «واين دوغلاس»[٤]، لكنها ادعت في الوقت نفسه ان التشريح الذي أُجري لجسده كشف

1- secular

2- Brixton

3- Lord Scarman

4- Wayne Douglas

عن انه كان يعاني من مرض قلبي حين اعتقاله. ثم اوردت صحيفة (The Voice) تقريراً يقول بأنّ دوغلاس تعرض للضرب والجرح بدون رحمة قبيل وفاته.

بدأ التمرد بعد مسيرة كانت هادئة في بادئ الأمر خطب فيها محام من السود يدعى «رودي نارايان»[١]. ومما جاء في خطابه:

«انّ الشرطة في بريكستون قاتلة. وانها لن تدرك معنى العمل الذي قامت به ما لم يُقتل أحد أفرادها» (٦).

وحدث تعاطف بسيط مع المتمردين. وحاول بعض السياسيين التحدث عن الأسباب الخفية الكامنة خلف تلك الاضطرابات. فقال «دايان ابوت»[٢] ممثل حزب العمال: «من الضروري ان نتذكر بأنّ هذا التمرد قد حدث بفعل الموت في المعتقل. ففي الأشهر الأخيرة حدثت حالتا وفاة مبهمة في معتقل الشرطة بجنوب لندن نجم عنهما ظهور المشاعر السلبية في الشوارع. إنّ إدانة تلك التظاهرات بصفتها من أعمال المشاغبين، عمل غير مسؤول» (٧).

اللورد سكارمان الذي دعا في تقريره حول اضطرابات عام ١٩٨١، الى علاقات أفضل بين الشرطة والمجتمع، والى تحسين أوضاع السكن ووضع مشاريع جديدة للحدّ من البطالة، شعر بعد هذه الاضطرابات الجديدة بخيبة أمل كبيرة، لذلك خاطب وسائل الاعلام قائلاً:

«انني متأثر من صميم قلبي. فهذا معناه تدمير كل ذلك الشيء الذي سعيتُ لكي يظهر الى الوجود» (٨).

بعض المفسرين ينسبون بعض هذه المسائل الى التميز العنصري. فعلى سبيل المثال يقول «جون ريكس»[٣] في تفسيره لتقرير «سكارمان»:

1- Rudy Narayan

2- Diane Abbott

3- John Rex

«مثل هذه الحوادث لا علاقة لها بالعوامل الاجتماعية أو ارتكاب الجرائم»، بل «ان ما يظهر من هذه الحوادث بشكل مؤثر هو انّ ثمة ظروفاً تبدو فيها بعض الأعمال مشروعة وعادية لدى الشرطة بينما هي مرعبة وعدوانية في عين معظم الناس»(٩).

ولكن يمكن النظر الى هذه القضية من زاوية اخرى: هل يمكن القول انّ معظم ما يعاني منه مجتمع السود يعود الى التباينات القائمة بين ثقافتهم والثقافة المهيمنة؟

التساؤل الذي يثير نفسه هو: هل ينبغي إعادة مثل هذه المسائل الى التمييز العنصري أم الى التباينات الثقافية؟

البحث الذي قدّمه «جيف سبينر»[1] بهذا الشأن، يُعدّ من البحوث التي تستقطب الاهتمام. فهو يقول:

«العرق يُعرِّف الناس على أنهم مجاميع مختلفة ذات خِلَق مختلفة»(١٠). وعليه يسعى هذا التعريف كي يساوي بين الثقافة وعلم الحياة»(١١)، بينما يرى سبينر وجود اختلاف أساسي بين هاتين النظرتين:

«بالرغم من وجود علاقة بين العرق والثقافة دائماً، غير انها لا تُعدّ علاقة حتمية، لأنّ العرق لا ينطبق على الثقافة تماماً. والتباينات الظاهرية الحياتية بين الأعراق المختلفة، لا تنتهي الى تباينات ثقافية»(١٢).

ولكن يبدو انّ مباحث من هذا القبيل، أُجريت من أجل إدانة السلوكيات العنصرية والممارسات العرقية مع مختلف الأعراق والعناصر. ومثل هذه المباحث تهدف الى التجانس الثقافي لأنها ترى في التمييز العنصري مانعاً يحول دون تحقيق الفرص المتساوية أمام مختلف الأعراق.

ولكن وكما سيُلاحظ في الفصل القادم، فانّ الكثير من البحوث المعاصرة حول

1- Jeff Spinner

التعددية الثقافية[1]، تتجه نحو حفظ وبقاء التباينات الثقافية اكثر من اهتمامها بمجابهة التمييز العنصري من خلال استدلالات التجانس والتمثيل.

وفي اضطرابات بريكستون، هناك العديد من المؤشرات التي تشير الى دعم وجهة النظر هذه. وقد اشار التقرير الذي كتبه سكارمان الى بعض هذه التباينات رغم انّ تأثيرها قليل جداً على الصعيد العملي.

كمثال على ذلك يشير هذا التقرير الى تأثير اسلوب الحياة الانجليزية المدمر على كيان الأسر السوداء والتي كانت تترسخ بواسطة النساء قبل المجيء الى بريطانيا. وحينما وجدت معظم النساء نفسها مجبرة على العمل، تمزقت الأواصر الأسرية التقليدية، وفقدت الأسرة علاقاتها القديمة المتبلورة على شكل ثقافة.

يقول «سكارمان»: ليس غريباً ان يكون تأثير الظروف الاجتماعية في بريطانيا مدمراً لهيكل الأسر الكبرى والنظام الأمومي[2] لمهاجري الهند الغربية»(١٣).

المهاجرون المسلمون الآسيويون واجهوا العديد من المشاكل والصعاب ذات الصلة بهويتهم الثقافية. ومن النماذج المهمة في هذا الاطار كتاب «الآيات الشيطانية»[3] في بريطانيا. فحينما صدر هذا الكتاب واجه انتقاداً واسعاً من قبل المسلمين الذين يعتقدون انّ هذه الرواية تحمل طابع الإهانة. ولأنّ كتاباً كهذا ينبغي ان يُمنع طبقاً للقوانين الاسلامية، فقد طالبوا بمنع انتشاره. ومن الواضح انّ مثل هذا الطلب لا يحظى برضا الليبراليين. فهؤلاء يقولون: بما أنّ الجالية المسلمة البريطانية جزء من المجتمع الليبرالي، وبما انّ حرية التعبير والبيان والنشر تمثل محور السياسة الليبرالية، فلا يُمنع صدور مثل هذا الكتاب. بينما كان المسلمون يشعرون انّ على القانون ان يصونهم من هذا النمط من الإهانة، ويعتقدون انّ

1- multiculturalism

2- matriarchal

3- Satanic Verses

القانون إذا لم يفعل ذلك يكون قد ظلمهم. بينما يرى الليبراليون أنّ اي منع لهذا الكتاب، سيدوس على امهات اصول الثقافة الليبرالية.

بحث هذه المسألة أخذ أشكالاً مختلفة، وأثارت بعض البحوث والنقاشات علامات استفهام حول القانون البريطاني الخاص بإهانة المقدسات الدينية[1]. وتناولت بحوث اخرى، محدوديات حرية التعبير، بينما انصب اهتمام البعض الآخر على اهمية وجود ادراك أصح لبريطانيا بصفتها مجتمعاً متعدد الثقافات (١٤).

هذه البحوث افرزت الكثير من النتائج المهمة على صعيد السياسة وفلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية. فقد قال «بارخ» على سبيل المثال انّ التأكيد على ضرورة قبول المسلمين وسائر الأقليات البريطانية باسلوب الحياة الغالب، يبعث على اعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية ولابد لهم من الرضوخ لهذه المحدوديات، وحرمانهم من حقوق متساوية مع سائر المواطنين.

ويقول أيضاً:

«انّ دعوة المهاجرين للانصياع لنظام الدولة القانوني واتباع القوانين شيء، ودعوتهم الى قبول شكل الحياة السائدة والتحول الى بريطانيين في اسلوب الفكر والحياة شيء آخر. فالإعتقاد بتساوي هذين الأمرين، بمثابة الاعتقاد بتساوي الحكومة والشعب، وتعبير عن القوة المطلقة لثقافة ما. والمهاجرون ملتزمون بالوفاء للحكومة البريطانية وليس للقيم والتقاليد والأساليب الحياتية المتداولة في بريطانيا» (١٥).

حينما يقول طارق مودود[2] بأنّ التعددية[3] الجديدة تعني إعادة النظر في الوضع القائم من أجل اضفاء الشرعية السياسية على التعددية، انما يؤكد على

1- The British Law of Blasphemy

2- Tariq Modood

3- pluralism

الامر التالي:

«انه لابد لنا من إعادة تقويمنا لمشتركاتنا وكيف يمكن اضفاء الرسمية عليها وإعطائها ما يجدر بها من قيمة» (١٦).

هذا الأمر يقودنا نحو تساؤلات أساسية حول قدرة بعض الأصول مثل التسامح في المجتمعات ذات الثقافات المتعددة. فالتساؤل ليس: هل اسلوب حياة المسلمين ينبغي ان يحظى بتسامح الآخرين؟ وانما: ما هو مدى مشروعية مطالباتهم ضمن إطار حرية البيان.

فلو اعتبرنا الجالية المسلمة في بريطانيا مجموعة من المواطنين الذين لديهم هوية ثقافية مختلفة، فهل ينبغي تلبية مطالباتهم؟

التساؤلات التي تُطرح في أعقاب هذا التساؤل هي: ما هو الأساس الذي يمكن على ضوئه ان تطرح الجماعات الثقافية مطالبتها بالاحترام المتساوي؟ وحينما يطرح موضوع السياسة في المجتمعات ذات الثقافات المتعددة، ما هو الأساس الذي تقوم عليه القرارات السياسية كي لا يُساء الى الهوية الثقافية للمجتمعات ذات الثقافات المتعددة؟ وهل بمقدور الحكومة ان تكون محايدة ازاء الثقافات المتعددة المتباينة؟ وإذا كانت الإجابة بالنفي، فما هو مدى استجابة الحكومة للمطالب الناشئة بفعل التعدد الثقافي؟

المثال الآخر ضمن هذا الاطار عبارة عن تعامل الأمريكيين مع المهاجرين للولايات المتحدة. فقد كشف «مايكل والزر»[١] النقاب عن انّ عملية الأمركة[٢] قد يكون لديها معنى أكبر بكثير من أقلمة[٣] المهاجرين وخلق الشعور بالمواطنة، وتنتهي الى عملية الاستيعاب الثقافي (١٧).

1- Michael Walzer

2- Americanization

3- naturalization

النوع الثاني من التباين الثقافي يتعلق بالأقليات التي تتركز في مناطق خاصة. ويتفاوت منشأ الأقلية في هذه المناطق من حالة لاخرى. ولكن الذي يمكن ملاحظته في جميع هذه الأحوال هو أنّ الأقليات استوطنت في منطقة او مناطق معينة خلال فترة طويلة من الزمن.

وتعد حركة الكنديين المنحدرين من اصل فرنسي في «كيبيك»[١]، من النماذج البارزة على هذا الصعيد والتي أدت الى تقسيم السلطة في كندا. فأصبح لدى سكان كيبيك الصلاحية في ادارة الامور التي تُعدّ مهمة في بقاء الثقافة الفرنسية كالتربية والتعليم واللغة.

غير أنّ مثل هذه الأقليات قد تُشمل بعملية التجنيس أو الامتصاص الثقافي. وهذا ما يمكن ملاحظته في الامور الخاصة بحماية سكان كندا الاصليين، والبدو في استراليا، والهنود الحمر في امريكا.

صحيح ان السياسات التمثيلية أو الامتصاصية[٢]، تُتَّخَذ من قبل الليبراليين غالباً، غير ان الهدف منها في معظم الأحيان هو مجابهة التمييز العنصري. ففي عام ١٩٦٩ حينما نشرت الحكومة الكندية لائحة سياسة الهنود الحمر التي وضعت حداً للموقع الخاص الذي لدى الهنود الحمر في الدستور، كانت تلاحق هذا الهدف أيضاً.

طبقاً لهذه اللائحة اقترحت الحكومة إلغاء نظام المناطق المحفوظة[٣] الخاصة بمجتمعات الهنود الحمر (١٨).

اذن فالاستيعاب اسلوب لحل معضلات اولئك الذين لديهم هوية ثقافية متباينة. ولا ريب في وجود حالات تم خلالها إعطاء حكم ذاتي للمجاميع

1- Quebec

2- assimilatory policies

3- reservation system

الثقافية. فحينما كان العثمانيون يحكمون في القرنين الرابع عشر والخامس عشر كلاً من الشرق الأوسط، وشمال أفريقيا، واليونان، واوربا الشرقية، وفّروا للأقليات الدينية كاليهودية والمسيحية من خلال «نظام الملة»[1] إمكانية اداء مراسمها ومناسكها الدينية بحرية، فضلاً عن تركها حرة بالعمل وفق قوانينها وأحكام محاكمها الخاصة في القضايا المتعلقة بها(١٩).

ولكن هناك حالات ايضاً لا يمكن ان تُستوعب بسهولة من قبل المقولات المذكورة. فحينما تُعرَّف ثقافة فرد أو مجموعة على أساس دين واحد، فمن الصعب عدّها جزءاً من مقولة الأقلية العرقية كأفارقة بريطانيا الكاريبيين، او الأقليات القومية كالهنود الحمر في كندا.

على سبيل المثال: كتاب الآيات الشيطانية المنتشر في بريطانيا، وإنْ كان على صلة بالمسلمين المنحدرين من أصل هندي، لكنه من الممكن ان يتصل بكل مسلم بريطاني بصرف النظر عن عرقه. ومن النماذج البارزة على هذا الصعيد موضوع ذبح الحيوانات وفق الطريقة التقليدية اليهودية[2] في بريطانيا، فطبقاً لهذه الطريقة لا ينبغي ان يُخدَّر الحيوان بالصعقة الكهربائية قبل ذبحه. والذين يعتقدون بضرورة الصعقة الكهربائية قبل الذبح، ينظرون الى طريقة الذبح اليهودية على انها طريقة قاسية.

ويؤكد «جورج كرايسايدس»[3] على انّ العداء للمسلمين واليهود بسبب هذا اللون من الذبح، وحّد الأجنحة اليمينية واليسارية المتطرفة، ودعا المسلمين واليهود للإقلاع عن طريقتهم التقليدية في الذبح.

ورغم ذلك قررت الحكومة البريطانية تجاهل هذه الاعتراضات وعدم اتخاذ

1- millet system

2- Shechita

3- George Chryssides

اية خطوات على ضوئها (٢٠).

النموذج الآخر المشابه هو الفتيات المسلمات الفرنسيات الثلاث اللاتي اصررن على الذهاب الى المدرسة بالحجاب الاسلامي. وقد امرتهن ادارة المدرسة بخلع الحجاب وارتداء نفس الزي الذي ترتديه سائر الطالبات. فرفضن هذا الأمر، ففصلن من المدرسة. وحينما ذاع الخبر في سائر ارجاء البلاد، طلب الوزير «ليونيل جوزبيه»[١] من مجلس حماية الدستور الفرنسي[٢] أن يُعلن عن رأيه بهذا الشأن. وفي تشرين الثاني من نفس العام أعلن أنّ من حق الطالبات الفرنسيات الالتزام بعقائدهن في المدارس (٢١).

اذن فالنصف الثاني من القرن العشرين شهد أزمات على صعيد الديمقراطية الغربية والتي انبثقت عن المطالبات المتصاعدة باحترام التباينات الثقافية. وبالنتيجة، فإنّ الكثير من الاصول الاخلاقية التي كان يُستند اليها في القرارات السياسية، واجهت الكثير من التساؤلات الجادة.

انصار التعددية الثقافية يقولون بأنّ النظرية الليبرالية تفتقد الى الفهم المناسب لهذه القضية. ويعتقدون بأنّ مطالبهم بالاعتراف الرسمي تقوم على الحقيقة التالية وهي ان الهويات الثقافية على صلة بالقيم الخاصة بأساليب حياتهم، ولا ينبغي ان يعتّم عليها بواسطة الثقافة الغالبة، التي هي الثقافة الليبرالية الغربية في معظم الأحيان.

يؤكد «سباستيان بولتر»[٣] على الأمر التالي:

«في هذا اليوم لا ترتكز أهم خصوصيات الأقليات على لون البشرة الأسود، وانما على الايمان بالآداب والسنن والاعتقادات الدينية والأنظمة القيمية، والتي

1- Lionel Jospin

2- Conseil d'etat

3- Sebastian Poulter

تختلف اختلافاً كبيراً عن الأغلبية البيضاء» (٢٢).

ما هو المقدار الذي يتحقق من هذه المطالب؟ وما هي الطريقة المعقولة لتبريرها؟ الإجابة على مثل هذه التساؤلات تمثل جزءاً مهماً من ادب التعددية الثقافية والتنوع الثقافي.

سياسة التنوع الثقافي

يتضح من الأمثلة السابقة أنّ مسألة التنوع الثقافي ذات جوانب عديدة، وقابلة للنقاش في شتى المستويات. ويهتم هذا الكتاب بالجوانب النظرية لهذا الموضوع أكثر من اهتمامه بجوانبه العملية، رغم الاشارة الى بعض النماذج العملية عند الضرورة.

التاريخ يكشف عن الحقيقة التالية وهي ان الناس يعيشون بطرق مختلفة. وهذه الحقيقة تثير التساؤلين التاليين: لماذا طرق الحياة مختلفة؟ وما هو الموقف الذي ينبغي اتخاذه ازاء هذا الاختلاف في الطرق؟

التساؤل الأول، تفسيري[1]، والثاني، معياري[2] بالأساس (٢٣): وينبغي تقديم ايضاح حول هذين التساؤلين، رغم انّ هذا الكتاب يولي اهتماماً أكبر للتساؤل الثاني.

السؤال الأول وكما قلنا تفسيري وتوضيحي. اي انّ الهدف منه التوصل الى تفسير مناسب لذلك اللون من التفاوت المتصف بالصفة الثقافية. غير انّ هذا الأمر بحد ذاته مسألة تثير النقاش والتساؤل أيضاً. اي انها تبدأ منذ البداية وحين تعريف بعض المفاهيم مثل الثقافة، والمجتمع، والتعددية الثقافية.

ورغم انّ هدفي ليس تقديم تعاريف جامعة ومانعة، غير انّ المباحث التالية

1- explanatory

2- normative

يمكن ان تكون مؤثرة في ايضاح هذه الاصطلاحات المعقدة.

هناك اختلاف حول المراد بالثقافة. ويُعدّ التعريف الذي قدّمه «ب. تايلور»[١] أشهر تعريف للثقافة. يقول في المقطع الأول من كتاب «الثقافة البدائية»[٢]:

«الثقافة أو التمدن... هو تلك الشمولية المعقدة التي تشمل العلم، والعقيدة، والفن، والأخلاقيات، والقانون، والآداب وكل قوة او عادة لدى الانسان باعتباره عضواً من أعضاء المجتمع» (٢٤).

الموسوعة البريطانية الجديدة تعرّف الثقافة كما يلي:

«السلوك الخاص بالانسان بوصفه نوعاً بيولوجياً[٣]، فضلاً عن الأشياء المادية بصفتها جزءاً لا يتجزأ من هذا السلوك. الثقافة تتألف بشكل خاص من الأفكار، والاعتقادات، والتقاليد، والقوانين، والمؤسسات، والوسائل، والفنون، والآثار الفنية، والآداب، والمناسك الدينية وغيرها» (٢٥).

وعرّفت موسوعة كمبريج الثقافة بالشكل التالي:

«اسلوب حياة مجموعة من الناس يتألف من نماذج فكرية وسلوكية تنتقل من جيل لآخر، ويشمل هذا المفهوم الاعتقادات، والقيم، واللغة، والنظام السياسي، والنشاطات الاقتصادية والفنون والأشكال الفنية» (٢٦).

هذه التعاريف وكما نلاحظ تختلف في بعض الجوانب رغم المشتركات الكثيرة. التعريفان الأول والثالث يؤكدان على الصفة الاجتماعية للثقافة. ويتحدث التعريف الثالث أيضاً عن الصفة الوراثية للثقافة. ورغم أنّ هذه التعاريف تقول لنا الى حدٍ ما ما هي الثقافة، ولكن ليس واضحاً هل أنْ أجزاء الثقافة وليدة الثقافة ام انّ الثقافة وليدة هذه الأجزاء. ولربما لهذا السبب بالذات يعجز الوجه المشترك

1- B. Taylor

2- Primitive Culture

3- Homo sapiens

لجميع هذه التعاريف عن التميز بين الأمر الثقافي والأمر غير الثقافي.

فالتعريف الأخير على سبيل المثال يعتبر جميع أفعال الانسان وردود فعله الاجتماعية، ثقافة. وهي بذلك تشمل جميع النشاطات السياسية والاقتصادية أيضاً. لذلك من الصعب ادراك كيف يمكن التمييز بين الامور السياسية والاقتصادية وبين الامور الثقافية.

اضف الى ذلك، انّ هذه التعاريف تشير الى وجود تفاسير مختلفة للعلاقة ما بين الثقافة والمجتمع. بينما يشير التعريف الثالث الى انّ اصحاب الثقافة الواحدة، هم بالضرورة أعضاء مجتمع واحد. اما التعريف الثاني فيميز بين هذين المفهومين تحليلياً.

نحن بحاجة لأن نعلم ما هو معنى الجماعة[١]. ولا شك في انّ هذا الأمر ليس سهلاً. يعرّف «روجر سكروتون»[٢] الجماعة بأنها:

«اصطلاح يطلق على مجموعة اجتماعية تعيش في مكان مشترك عادة كالمدينة او القرية، ولذلك يلاحظ بينها نتيجة لذلك علائق مشتركة ولون من الشعور بالانتماء» (٢٧).

ويؤكد «رويموند بلانت»[٣] على انّ «الجماعة» هي من أوسع المصطلحات انتشاراً لكنها في نفس الوقت أكثرها غموضاً لاسيما على صعيد الحوار السياسي (٢٨).

يقدّم «بلانت» ثلاثة نماذج لتوضيح هذا الاصطلاح: يتمتع النموذج الأول بخلفية تاريخية طويلة. كمثال على ذلك توجد في اللغة الألمانية مفردتان للجماعة: الاولى هي (Gemeinde) ويراد بها المحل. والثانية هي (Gemeinschaft) ولها معنى

1- community

2- Roger Scruton

3- Remond Plant

يمكن ان تكون مؤثرة في ايضاح هذه الاصطلاحات المعقدة.

هناك اختلاف حول المراد بالثقافة. ويُعدّ التعريف الذي قدّمه «ب. تايلور»[١] أشهر تعريف للثقافة. يقول في المقطع الأول من كتاب «الثقافة البدائية»[٢]:

«الثقافة أو التمدن... هو تلك الشمولية المعقدة التي تشمل العلم، والعقيدة، والفن، والأخلاقيات، والقانون، والآداب وكل قوة او عادة لدى الانسان باعتباره عضواً من أعضاء المجتمع» (٢٤).

الموسوعة البريطانية الجديدة تعرّف الثقافة كما يلي:

«السلوك الخاص بالانسان بوصفه نوعاً بيولوجياً[٣]، فضلاً عن الأشياء المادية بصفتها جزءاً لا يتجزأ من هذا السلوك. الثقافة تتألف بشكل خاص من الأفكار، والاعتقادات، والتقاليد، والقوانين، والمؤسسات، والوسائل، والفنون، والآثار الفنية، والآداب، والمناسك الدينية وغيرها» (٢٥).

وعرّفت موسوعة كمبريج الثقافة بالشكل التالي:

«اسلوب حياة مجموعة من الناس يتألف من نماذج فكرية وسلوكية تنتقل من جيل لآخر، ويشمل هذا المفهوم الاعتقادات، والقيم، واللغة، والنظام السياسي، والنشاطات الاقتصادية والفنون والأشكال الفنية» (٢٦).

هذه التعاريف وكما نلاحظ تختلف في بعض الجوانب رغم المشتركات الكثيرة. التعريفان الأول والثالث يؤكدان على الصفة الاجتماعية للثقافة. ويتحدث التعريف الثالث أيضاً عن الصفة الوراثية للثقافة. ورغم أنّ هذه التعاريف تقول لنا الى حدٍ ما ما هي الثقافة، ولكن ليس واضحاً هل أنْ أجزاء الثقافة وليدة الثقافة ام انّ الثقافة وليدة هذه الأجزاء. ولربما لهذا السبب بالذات يعجز الوجه المشترك

1- B. Taylor

2- Primitive Culture

3- Homo sapiens

أوسع من المعنى الاول.

يطرح النموذج الاول الشكل التالي وهو انّ الخصوصيات التي تعرّف الجماعة، لها جذور في منشئه. وعلى هذا الأساس، فعلى العكس من المجتمع[١]، والجمعية[٢] اللذين يتأسسان على أساس العقد والمصالح، هناك أهمية للتولد والشأن والعادة والمشرب في الجماعة.

والنموذج الآخر الذي يطرحه بلانت، يتركز على جماعة المصالح[٣]. حيث تتعلق جماعة المصالح طبقاً لهذا النموذج بكيان المجموعة لا بمصالح الفرد، وهو ما يمكن ان يتعلق بعظمة امة من الأمم.

طبقاً لهذه النظرة يمكن ان تظهر الجماعة بشكل ارادي، غير انّ هذه الارادة ينبغي ان تكون من نوع خاص. اي ان تكون ارادة تستهدف الخير المشترك او مجموعة من العلائق التي تُجمع عليها مجموعة ما، كذلك الذي يشاهد في الجماعات الدينية.

يقول «ليروي رونر»[٤] انّ الجماعة عند الرهبان والراهبات بمثابة اسلوب روحاني منتظم للحياة التي تقوم على الدين. وهو عند الهندوس بمعنى «كاست»[٥]. وغالباً ما يستخدم في السياسة تعبيراً عن التفاؤل بنظام جديد عالمي يوجد فيه مجتمع عالمي مسالم(٢٩).

والنموذج الثالث يختلف عن النموذجين الأول والثاني. ودائرة الجماعة في هذا النموذج محدودة جداً، ويدل على مجموعات محدودة مؤلفة من افراد بينهم علائق

1- society

2- association

3- community of interests

4- Leroy Rouner

5- caste

ومصالح شخصية. وعلى هذا الأساس يمكن ان يتجسد مفهوم المجموعة في الاتحادات والجمعيات المهنية والحرفية.

اذا كان بالإمكان النظر الى الشعب كجماعة ذات ثقافة خاصة، يمكن النظر الى الهوية الوطنية كهوية ثقافية خاصة. يقول «س. هال»[١] بهذا الشأن:

«في العالم المتجدد، تُعدّ الثقافات الوطنية التي نولد فيها، من أهم مصادر الهوية الثقافية» (٣٠).

ولربما التعبير الأدق هو ان يقال: الهوية الثقافية ليس ذلك الشيء الذي وُلدنا به وانما هي متبلورة ومتحولة في الباطن (٣١). بتعبير آخر الثقافة الوطنية عبارة عن حوار.

معظم الشعوب المتطورة لديها العديد من الثقافات. ويعتقد «هال» انه يمكن تصور ثلاث نتائج لعولمة[٢] الهويات الثقافية:

١ ـ زوال الهويات الثقافية بفعل اتساع التجانس الثقافي.

٢ ـ تقوي وتعزز بعض الثقافات الخاصة كالهوية الثقافية بواسطة مقاومة تيار العولمة.

٣ ـ زوال الهويات الثقافية وظهور هويات جديدة هجينة[٣] بدلاً منها (٣٢).

يقول «هال» أيضاً:

«النتيجة التي تحصل هي انّ العولمة تؤدي الى ظهور اختلال في الثقافات المتمركزة ونسيج الهويات القائمة على الثقافة الوطنية. وهذه الحركة ذات تأثير تعددي على الهويات الثقافية يؤدي الى ظهور تنوع في الطرق الممكنة والظروف الجديدة للهوية فيصنع بدرجة أكبر هويات موضعية وسياسية ومتعددة، وبدرجة

1- S. Hall

2- globalisation

3- hybridity

أقل هويات ثابتة ومتحدة وما وراء تاريخية[١]»(٣٣).

تنجم عن هذه التعددية الثقافية مباحث تسلط الضوء على أهمية التعددية الثقافية في عصرنا هذا، حتى انّ البعض بات يطالب بحقوق متساوية لجميع الثقافات في المجتمعات ذات التنوع الثقافي والتعددية الثقافية.

غير أنّ التعددية الثقافية في حد ذاتها إصطلاح يثير الجدل والنقاش. فيرى «آمي غوتمان»[٢] ان التعددية الثقافية تنظر الى وضع المجتمع او العالم الذي لديه ثقافات كثيرة تتعامل فيما بينها. والثقافة عبارة عن مجتمع من الناس من اسر أكبر، إضافة الى اسلوب ثابت من الرؤية، والسلوك، والفكر حول الأشياء»(٣٤).

غير انّ هذا التعريف وكما يؤكد «غوتمان» نفسه، تعريف غير قيمي.

«جون هورتون»[٣] يؤكد على انّ هذا الاصطلاح يُستخدم توصيفياً وقيمياً، ويطرح بعض المشاكل التي يثيرها مفهوم صعب كمفهوم التعددية الثقافية. فبينما هذا الاصطلاح عند البعض لا يشير سوى الى وجود تعدد عنصري وثقافي في مجتمع ما ولذلك فهو يستخدم لايضاح قضية التطبيع بين الفصائل المختلفة والمتنازعة في بعض الأحيان في ذلك المجتمع، يلجأ البعض لاستخدامه للتعبير عن هدف أو شعار ما.

طبقاً للمعنى الثاني، فالمجتمع المتعدد الثقافات غاية قيّمة لابد للسياسات ان تتبلور باتجاهها(٣٥).

اما الصعوبات المتعلقة بالتنوع الثقافي فلا تنتهي هنا قط. فإذا كان من المقرر أن يُعرف فرد ما بواسطة هويته الثقافية، فلن يكون من السهل تشخيص الثقافات المختلفة. فما هو المعيار الذي تشخَّص به الثقافات؟

1- transhistorical

2- Amy Gutmann

3- John Horton

هذه المسألة تقودنا نحو مشكلة أخرى وهي: هل يمكن للانسان ان يتعلق بأكثر من ثقافة؟ واذا كان ذلك ممكناً فما هي النتائج التي ستتمخض عن ذلك؟ فالأسود المسلم الأمريكي يمكن معرفة هويته إما عن طريق ثلاث ثقافات، او ينبغي ان نكون قادرين على تحديد إحداها كهوية أهم.

مثل هذه التساؤلات تتعلق بالهوية الثقافية إما بشكل مباشر او غير مباشر. وهو الموضوع الذي يرى «هال» انه في العلوم الاجتماعية المعاصرة معقد للغاية وغير متطور وقلما يُدرَك بحيث يمكن تقويمه (٣٦).

«هال» يتحدث عن ثلاث هويات: الهوية التنويرية[1]، وهوية علم الاجتماع، والهوية ما بعد العصرية[2].

الهوية الاولى تقوم على أساس مفهوم من الشخصية الانسانية بحيث يتمركز حوله الفرد ويتمتع بالفكر والوعي والعمل، ويشتمل في محوره على نواة باطنية يطل بها على الدنيا ويتبلور معها (٣٧).

مفهوم الهوية الثانية يأخذ التعقيد المطرد للعالم المتجدد بنظر الاعتبار ويؤكد على تبلور الذات وانتقال القيم والمعاني والرموز اليها. اي ان الهوية عبارة عن جسر يربط بين الباطن والخارج، وبين الأمر الشخصي والأمر العام.

الهوية الثالثة، على العكس من الهوية الاولى، ليست هوية ثابتة ولا أساسية ولا دائمية. اي ان هذه الهوية وعلى حد تعبير «هال» تتحول الى مأدبة متحركة[3] في الأنظمة الثقافية التي تستوعبنا وتتغير باستمرار على صعيد الطرق التي نكشف بها عن هوياتنا او نخاطبها (٣٨).

لكي يقرب «هال» فكرته الى الأذهان يستعين بمثال مثير للجدل ظهر بواسطة

1- Enlightenment

2- postmodern

3- moveabel feast

اعلان ترشيح قاض اسود يدعى «كلارنس ثوماس»[١] لرئاسة المحكمة العليا للولايات المتحدة في عام ١٩٩١. وكان الرئيس الأمريكي جورج بوش[٢] يأمل ان يحظى ثوماس بدعم الناخبين البيض لأنه كان من المحافظين، وبدعم الناخبين السود لأنه كان اسود. غير ان امرأة سوداء اتهمته بفضيحة جنسية، وأثارت عاصفة سياسية في الولايات المتحدة الأمريكية. وانقسم المجتمع الامريكي الى اقطاب متضادة. ومن الافرازات المهمة التي افرزتها تلك العاصفة هي انه لا توجد هوية بسيطة بحيث يمكنها ان تستوعب جميع الهويات وتُقام عليها السياسة.

تتضح النتائج السياسية للتعددية الثقافية حينما يتقرر الاعتراف بمرجعية[٣] ثقافية ما لاسيما حينما يكون هناك نزاع حولها. وحينذاك تعود بعض الصعوبات الموجودة الى أساليب تعريف الثقافة والهوية الثقافية.

يقول «أميلي روتي»[٤] بهذا الشأن:

«انّ فصل أية ثقافة عن ثقافة اخرى وبأي معنى كان، يوفر الأرضية للجدل والنزاع» (٣٩).

ويعتقد كذلك انّ للأوصاف الثقافية أعباء سياسية وعقائدية (٤٠)، وتختلف بالتالي حتى تلك الثقافات التي تعرّف جزءاً مهماً من تراثها المشترك عن طريق النصوص المقدسة ـ كالثقافة الاسلامية ـ حول تفسير تلك النصوص (٤١). وقد يؤدي عدم توافق أبناء الثقافة الواحدة حول تحديد قيمها الأخلاقية الى ظهور تعقيدات أكبر.

اضف الى ذلك من الممكن أيضاً ان يختلف أعضاء الثقافة الواحدة حول

1- Clarence Thomas

2- Georg Bush

3- authority

4- Amelie Roty

الاصول التي ينبغي ان تهيمن على مباحثاتهم. لذلك حينما تُرسم سياسة ما على أساس مفهوم من الخير[١]، فإنّ تلك التعقيدات تؤدي الى خلق صعوبات بشأن القرارات التي ينبغي اتخاذها.

حينما يدور الحديث حول الهوية الثقافية، فاننا نتعامل بشكل حتمي مع نوع من المباحث التي تتصل بمفهوم من الذات أو الأنا الذي تتبلور الهوية الثقافية على أساسه.

لاريب في انّ خلفية المباحث ذات الصلة بماهية الانسان، تعود الى تاريخ الفلسفة الموغل في القدم. ولكنّ الذي أحدث من ذلك، هو الاكتشاف المجدد للعلاقة مع المحيط الثقافي والذي يؤكد على العلاقة الوثيقة مع نمو الانسان.

لابد من الالتفات هنا الى الأمر التالي أيضاً وهو: رغم انّ الجماعيين ينزعون تقليدياً نحو أهمية الأرضية الاجتماعية في تبلور الهوية الانسانية، الا انّ النظريات الليبرالية الأخيرة تحكي عن تغيير الموقف باتجاه الاهتمام بالأرضية الثقافية.

يؤكد «يايل تامير»[٢] على انّ الاختلاف بينهما يكمن غالباً في العملية التي يحصل من خلالها الأفراد على العضوية في فئة اجتماعية خاصة، وكذلك في الأواصر ما بين هذه العضوية والهوية الشخصية للأعضاء(٤٢).

اذن فالليبراليون يعتقدون بأهمية العلاقات الاجتماعية والأواصر الجماعية، ويفترضون انّ الأفراد بمقدورهم فصل أنفسهم عن الأدوار والأواصر الاجتماعية، وانتخاب طريقهم الحياتي بحرية. بينما يعتقد الجماعيون أنَّ الأدوار والأواصر والعلاقات الاجتماعية، مسألة وراثية ومقدَّرة(٤٢).

الموضوع الآخر الذي يُثار ضمن إطار سياسة التنوع الثقافي هو العلاقة ما بين

1- conception of good

2- Yael Tamir

الهوية الثقافية والهوية السياسية ومفهوم المواطنة[١]. فمعظم الشعوب المتحضرة تتألف من ثقافات مختلفة كما أنّ الهوية السياسية لأولئك الذين يعيشون في إطار شعب واحد تُفْهَم على أساس مفهوم المواطنة المشتركة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف بمقدور أعضاء المجتمع الواحد المتعدد ثقافياً ان يتعايشوا سياسياً؟

يعتقد «ديفيد ميلر»[٢] انّ أبناء البلدان المتحضرة ـ وكما تشير الى ذلك ـ الأواصر العرقية، والالتزامات الدينية، ووجهات نظرهم في الأخلاق الفردية، وآراؤهم في قيم الحياة ـ عبارة عن هويات شخصية في عملية الأخذ بكل ما هو غير متجانس. هذا من جانب، ومن جانب آخر فالأفراد والجماعات الذين لديهم هذه الهويات المتفرقة[٣]، يشعرون بالحاجة الى العيش معاً سياسياً. ولذلك لابد لهم من العثور على نقاط مشتركة يمكن على أساسها تقويم مباحثهم في اطار الحكومة (٤٤). والافتراض هو انّ باستطاعة مفهوم المواطنة توفير مثل هذه النقطة المشتركة.

والمشكلة هي: كيف باستطاعة هؤلاء التوصل الى اتفاق حول معنى المواطنة. وبالنتيجة «فالأمور التي تجعل من المواطنة المشتركة أمراً مهماً بالنسبة لنا، تصوّرها لنا في الوقت نفسه خيالية واهية» (٤٥).

هذه النقطة تكشف عن أهمية موضوع هذه الدراسة. فكما سنشاهد في الفصول الآتية، أجاب الليبراليون والجماعيون إجابات مختلفة على هذه التساؤلات، سنسعى لتقويمها.

اذن مفاهيم الثقافة، والهوية الثقافية، والمواطنة، والجماعة، يمكن تعريفها بطرق

1- citizenship

2- David Miller

3- fragmented identities

شتى. وهناك سبل عديدة لفهمها وبيانها.

بما انه يمكن تصور انواعاً مختلفة من عدم الاتفاق السياسي، يلزم ان تتعين الجهة التي تتخذها هذه الدراسة. وحينما يرتبط الاختلاف السياسي بالتعدد الثقافي أو الاخلاقي، يمكن حينذاك تحديد ثلاثة أنواع من الاختلاف:

قد تكون هذه الاختلافات بفعل التعدد الأخلاقي في الثقافة الواحدة، كالجدل الدائر حول معنى العدالة الاجتماعية ومحتواها ومحدودياتها في الليبرالية. وقد تتصل هذه الاختلافات بالتباينات الثقافية أكثر من ارتباطها بالاختلافات الأخلاقية، كتلك التي تطرح من قبل الكنديين من أصل فرنسي. وقد تتصل هذه الاختلافات بالتعدد الاخلاقي والتباينات الثقافية معاً، كالبحث المتعلق بالطالبات المسلمات الثلاث في فرنسا.

الدراسة هذه غالباً ما تهتم بالنوع الثالث من الاختلافات، اي اختلاف الآراء السياسية بفعل التباينات الثقافية والتفاوت في وجهات النظر الأخلاقية.

على هذا الأساس يُطرح السؤال التالي: كيف يمكن ان نتصور معياراً اخلاقياً لهذا النوع من الاختلافات بحيث يمكن على أساسه فهم سياسة التنوع الثقافي؟

كمثال على ذلك، قضية الآيات الشيطانية، تتعامل مع خليط من الاختلاف في وجهات النظر الاخلاقية والتنوع الثقافي. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن التوصل الى مثل هذا الفهم ومعرفة نتائجه السياسية والاجتماعية؟

هذه مسائل سندرسها في الفصول القادمة.

الخطوط العريضة لمباحث الكتاب

السؤالان اللذان سيُطرحان على امتداد هذا الكتاب عن طريق دراسة المباحث المتناولة من قبل بعض الفلاسفة المنتخبين هما:

١ ـ كيف ينظر هؤلاء الى هذه الاختلافات؟

٢ ـ ما هو في تصورهم رد الفعل المناسب الذي تتخذه الحكومة ازاء هذه الاختلافات؟

في الفصول القادمة سنحلل بلغة النقد، الحلول النظرية المقدّمة في هذا الباب.

سيتركز بحثنا على المناظرة المعروفة بين الليبراليين والجماعيين والتي تُعدّ من أروع المناظرات في هذا المضمار.

كمثال على ذلك: الجماعيون يثيرون الشك حول مفهوم «الذات» الليبرالي ويقولون بما انّ هذا المفهوم ينظر الى الأفراد بدون الاهتمام بأواصرهم مع الجماعة التي ينتمون اليها، لذلك فإنه لا يتضمن فهمنا الحقيقي لأنفسنا.

اضف الى ذلك انه حتى مع عدم وجود اي عدم تضارب في هذا المفهوم، فالليبراليون ليسوا حساسين بما يكفي ازاء اهمية الجماعة والأرضية الاجتماعية.

هذا الانتقاد الأخير الذي يرسم علامة استفهام حول الشمولية[١] الليبرالية، يرى انه من أجل التوصل الى وجهة نظر غير منحازة وشاملة، فالالتزام بالفردية الشمولية يستلزم ان يتحرر الأفراد من جميع علاقاتهم الاجتماعية.

طبقاً لوجهة النظر هذه: بدلاً من ابتداع اصول من موقع معين وشمولي، ينبغي على الناس الوفاء بعمق لتقاليدهم والانطلاق لتفسير عالم المعاني الذي يشتركون فيه.

اصحاب النزعة الجماعية يرون انّ الليبرالية لا تهتم بالشكل الكافي بالآثار السلبية الاجتماعية والنفسية الناشئة عن النزعات الذرية[٢] للمجتمعات الليبرالية المتجددة.

النقد الموجه لبعض المفاهيم الليبرالية كالذات الليبرالية، والشمولية الليبرالية والذرية الليبرالية، دفعت بعض المفكرين الليبراليين الى إعادة النظر في نظرياتهم

1- univeralism

2- atomistic

وصياغتها بالطريقة التي تجعلها قابلة للدفاع.

اذن توجد في الوقت الراهن بحوث تسعى لوضع التنوع الثقافي في إطار ليبرالي وتبرير ما هو مفروض على هذا الضوء (٤٦).

هناك ثلاثة مواضيع مطروحة عادة في اطار النظريات القائمة تحظى بأهمية في هذه الدراسة:

١ ـ مفهوم الذات أو الأنا، أي الطرق التي تنظر بها مختلف النظريات لذاتها ونفسها، وكيفية تبيان علاقة الذات بالأرضية الفكرية.

٢ ـ تفسير لأسس الأخلاق السياسية، أي كيف يؤثر التباين الثقافي على أسس الأخلاق السياسية.

٣ ـ سياسة التفاوت الثقافي، أي ما تقدمه هذه النظريات للمجتمعات ذات التعددية الثقافية في حقل السياسة.

الموضوعان الأول والثاني يعودان الى التساؤل الأول الذي سبق طرحه: كيف ينظر المنظِّر الى التفاوت الثقافي؟

الموضوع الثالث يتعلق بالتساؤل الثاني: ما هي ردة الفعل التي ينبغي ان تتخذها الحكومة ازاء هذا التفاوت؟

لهذا الغرض تم انتخاب ماك انتاير[١]، وتشارلز تايلور[٢]، ومايكل والزر[٣] كممثلين للفكر الجماعي، وجون رولز[٤]، وجوزيف راز[٥]، وويل كيمليكا[٦]

1- Alasdair MacIntyre

2- Charles Taylor

3- Michael Walzer.

4- John Rawls

5- Joseph Raz

6- Will Kymlicka.

كممثلين للفكر الليبرالي. طبعاً هناك جماعيون آخرون مثل مايكل ساندل[١]، ورونالد دوركين[٢]، بحثوا في هذا الموضوع أيضاً.

المفكرون الثلاثة الأوائل يرون «الذات» قائمة[٣] في قلب أرضية ثقافية خاصة. أضف الى ذلك انهم يعتبرون مهمة النظرية الأخلاقية مهمة تفسيرية[٤]، اي تفسّر وتشرح القيم الأخلاقية ضمن اطار أرضية ثقافية خاصة.

ولكن حينما يدور الكلام حول سياسة التنوع الثقافي، فيرى «والزر» ضرورة الانسياق خلف نوع من السياسة التي تدعم الليبرالية المحايدة[٥]، وذلك من أجل تعزيز القيم الليبرالية التي يرى انها مشتركة في المجتمعات الليبرالية.

«تايلور» يرى ان «الذات» لديها هوية حوارية، وتكشف عن اهمية الارتباط بالآخرين. ويقول بأنّ النظرية الأخلاقية هي الطريق الأفضل لتبيين الآفاق الاخلاقية المشتركة للفواعل الأخلاقية بمثابة مقيِّمات قوية[٦].

يرى ايضاً ان مفاهيم الخير هي التي تصنع هوياتنا لأنها ذات صلة بعلاقاتنا مع أنفسنا، ولكن حينما يدور الحديث حول سياسة التنوع الثقافي لا يرى الحياد معياراً كافياً رغم انه يعتبر مثل «والزر» الثقافة الليبرالية قيمة. فهو يعتقد انّ الحياد يقتطع السياسة عن أهداف الحياة وشعاراتها المشيَّدة على الخير. لكنه يدافع في مقابل ذلك عن الليبرالية التي تسمح للحكومة الالتزام بالإبقاء على الثقافة وازدهارها.

1- Michael Sandel

2- Ronald Dworkin

3- situated

4- interpretative

5- neutral

6- evaluators

ماك انتاير يتخذ طريقاً آخر من خلال الانفصال التام عن الأخلاق المتجددة وفلسفة الأخلاق وسياسة ما وراء التنويرية[١]، فهو يعتقد بأنّ الأخلاق الحديثة تمر في وضع مضطرب. كما أنّ الطرق التي تُطرح من خلالها المباحث الأخلاقية في هذا اليوم لتدل على أهمية هذا الأمر.

يرى كذلك اننا نعيش في أجواء ثقافة عاطفية[٢] تفتقد فيها الذات لهوية اجتماعية متصورة، لأنّ تلك الهوية الاجتماعية التي كانت لديها في وقت ما، لم تعد موجودة لديها.

يعتقد ايضاً بعدم وجود الحق[٣] بالصورة التي يفهمها المفكرون العصريون، اي بمعنى الحقوق التي تتعلق بالانسان بما هو انسان. فالذي تفتقده النظرية الأخلاقية الحديثة، هو المفهوم وغاياته[٤]. وعليه فالاتجاه الصحيح هو تبيان النظرية الأخلاقية القائمة على «الفضيلة»[٥].

اذن من الضروري تبيان ثلاثة مفاهيم: مفهوم للعمل، ومفهوم للذات القصصية[٦]، ومفهوم للسنّة أو النهج.

يرى انّ «الذات» قائمة في قلب الأرضية الاجتماعية، وتُعرف عن طريق الأدوار والعلاقات الاجتماعية. ويعتقد انّ مختلف سنن البحث الأخلاقي[٧] تستند الى تفاسير مختلفة من العقلانية[٨]. وعلى هذا الأساس فإنّ مثل هذه التباينات تجعل

1- post - Enlightenment

2- emotivist

3- right

4- telos

5- (virtue) based moral theory

6- narrative self

7- moral enquiry

8- rationality

من الضروري ايجاد مجتمعات تحكم نفسها[١]، بحيث يعمل كل منها طبقاً لسنّته الأخلاقية.

في المجموعة الليبرالية يمكن مشاهدة نقاط الاشتراك والافتراق ايضاً. فمن المباحث الأصلية لبعض النحل المرتبطة بالنظرية الليبرالية المعاصرة، هي ان يكون المواطنون متساوين أمام القانون. وعليه فكل فرد، حر في انتخاب الطريق الخاص به، ولا يحق للحكومة التدخل في الشؤون الخاصة.

هؤلاء يعتقدون بأنّ جميع الأفراد متساوون على الصعيد السياسي بغض النظر عن الثقافة، والعرق، واللغة وغيرها. وينظرون الى «الذات» كفاعل اخلاقي استقلالي[٢]، يختار مفهوم الحياة القائمة على الخير.

ورغم انّ المفكرين الليبراليين الثلاثة الذين تُدرَس آراؤهم هنا، ينظرون الى العلاقات القائمة ما بين «الذات» والأرضية الثقافية كأمر أساسي، ولكن حينما يبلغ الأمر الأخلاق السياسية[٣] وسياسة التنوع الثقافي، يتخذون مواقف متباينة ازاء الاعتقاد الليبرالي التقليدي القائم على الانفصال الكامل بين الحياة الخاصة والعامة.

«رولز» يعتقد انّ الحكومة ينبغي ان تكون محايدة في قراراتها ازاء مختلف أهداف الحياة القائمة على الخير. ولذلك نراه يقترح نمط الإجماع المتشابك[٤]. اما «كيمليكا» فيتحدث عن الكمالية غير المباشرة[٥] التي لا تسمح سوى بحيادية الحكومة. فهو بالتالي يؤمن انّ على الحكومة الليبرالية ان تنظر الى الخير الثقافي

1- self - governed

2- autonomous agent

3- political morality

4- overlapping consensus

5- indirect perfectionism

كخير أساسي ولابد من حمايته في المجتمع الليبرالي.

كيمليكا يرى كذلك: حينما تعيش المجاميع الثقافية في قلب المجتمعات الليبرالية، تكون بحاجة الى الحماية. وما دامت حرية الانتخاب وإعادة النظر في مفهوم الخير لدى الاعضاء، محترمة في مثل هذه المجتمعات، فالحكومة الليبرالية ملزمة بإبداء ردود فعل منسجمة مع مطالبهم.

«راز» يقول بأنّ الحياد غير مطلوب ولا ممكن إذا كان اجرائيا[١] او تساوقيا[٢]. فهو يسعى نحو نمط من الحكومة الليبرالية يتسم بالكمالية، مهمته توفير الظروف اللازمة لازدهار الثقافة الليبرالية.

على هذا الأساس، المجتمعات غير الليبرالية لا تُحترم إلّا إذا احترمت القيمة الليبرالية للحرية الشخصية.

اضف الى ذلك انّ «راز» لا يرفض إمكانية استخدام سياسة الامتصاص[٣] من قبل الحكومة الليبرالية.

مع ذلك، يتحتم الالتفات الى الأمر التالي وهو انّ هذه الدراسة عبارة عن أفكار يشترك فيها المؤلف مع الآخرين، لأنّ الأساليب المستخدمة فيها عبارة عن خليط من اسلوب المؤلف المحور[٤] والموضوع المحور[٥].

محتوى هذا الكتاب بالشكل التالي: تقع الفصول الرئيسة ضمن بابين. يبدأ الباب الأول بالفصل الثاني الذي هو عبارة عن مقدمة قصيرة حول الفكر الجماعي. ويتم في الفصل الثالث تقييم موقف ماك انتاير ازاء ذلك من

1- procedural

2- consequentialist

3- assimilatory

4- author - based

5- theme - based

خلال كتبه الثلاثة: بعد الفضيلة[١]؛ لمن العدالة؟ وأية عقلانية[٢]؛ ثلاث قراءات متنافسة في البحث الاخلاقي[٣]، مع استعراض رؤيته لأزمات نظرية المعرفة.

سنحاول الاجابة على التساؤل التالي: هل تقدم نظريته في تقاليد البحث الأخلاقي وعلاقتها مع الثقافة، فهماً أفضل للتفاوت الثقافي؟(٤٧).

الفصل الرابع يتركز حول تايلور وتفسيره للحداثة وآرائه في النظرية الأخلاقية والسياسية، مع بحثه الذي يستقطب الاهتمام في المسائل السياسية الاساسية للتعددية الثقافية وسياسة التميز[٤].

هذه الدراسة ستتركز بالأساس على المقالات الفلسفية[٥]، ومبادئ الذات أو النفس[٦]، وأخلاق الاصالة[٧]، وسياسات التميز[٨]، وغيرها (٤٨).

الفصل الخامس يهتم بموقف «والزر» ازاء التفاوت الثقافي والذي ورد جلّه في كتابه الأخير الذي يدعى «البدين والنحيف»[٩]، فضلاً عن بعض الإرجاعات الى آثاره المتقدمة مثل: عوالم العدالة[١٠]؛ تفسير ونقد

1- After Virtue

2- Whose Justice? Which Rationality?

3- Three Rivial Versions of Moral Enquiry?

4- recognition

5- Philosophecal Papers

6- Sources of the Self

7- Ethics of Authenticity

8- The Politics of Recognition

9- Thick and Thin

10- Spheres of Justice

اجتماعي[١]؛ نقابة الناقدين[٢].

سنبحث ضمن هذا الاطار: هل فهم والزر لنوعين من الاخلاق يمكن ان يُستخدم في سياسة التنوع الثقافي؟ (٤٩).

الباب الثاني من الكتاب يهتم بثلاثة منظّرين ليبراليين سبق ان ذكرنا أسماءهم. والفصل السادس من هذا الباب عبارة عن مقدمة حول الخلفية التاريخية للموقف الليبرالي ازاء التنوع الثقافي، ومميزاته الأساسية بصفته مدرسة فردانية[٣] مساواتية[٤] وشمولية، مع تناول ثلاثة بحوث أساسية ترتبط بالتنوع الثقافي وهي: التعددية، والتسامح والحياد.

الفصل السابع يتناول نظرية «رولز» مع تقديم قراءة عامة لكتابه «نظرية العدالة»[٥]، ثم استعراض بشيء من التفصيل كتابه الأخير الذي يحمل عنوان «الليبرالية السياسية»[٦].

السؤال الذي سنحاول الإجابة عليه في هذا الفصل هو: هل فهمه للهوية الثقافية يستوعب واقعية بحث التعددية الثقافية أم لا؟ وما هو مدى تلبية نظريته «الإجماع المتراكب» بصفتها فكرة سياسية في تلبية موضوع التنوع الثقافي؟ (٥٠).

الفصل الثامن ينفرد في تناول آراء «راز» في هذا الموضوع لاسيما تلك التي وردت في كتابه المسمى «فلسفة أخلاق الحرية»[٧]، ومقالة «التعددية الثقافية:

1- Interpretation and Social Criticism

2- The Company of Critics

3- individualist.

4- egalitarian

5- Theory of Justice

6- Political Liberalism

7- Morality of Freedom

مشهد ليبرالي»[١]. وسنرى هل باستطاعة الأخلاق السياسية القائمة على الاختيار ان تكون حلاً لهذه المعضلة؟ (٥١)

كيمليكا الذي استعرضنا مباحثه في الفصل التاسع من هذا الكتاب، انبرى لبحث التنوع الثقافي أكثر من أي مفكر ليبرالي آخر. وقد سعى لسنوات طويلة لتشييد نظرية تعتبر التنوع الثقافي في إطار ليبرالي ومن خلال الاهتمام بالهوية الثقافية، خيراً أساسياً للأفراد.

نركّز دراستنا على «الليبرالية، الجماعة، والثقافة»[٢]، و «المواطنة متعددة الثقافات»[٣].

سنحاول ايضاً في هذا الفصل الإجابة على السؤال التالي: هل نجح كيمليكا في ان يقدم الآلية الضرورية لحل التفاوت الثقافي من خلال التمسك بالبحث الليبرالي التقليدي في إطار حرية الانتخاب؟

الفصل العاشر والذي هو الفصل الأخير من هذا الكتاب، بمثابة موجز لما ورد في الفصول السابقة، من أجل تقديم صورة منسجمة عن سياسة التنوع الثقافي.

مضافاً الى ذلك ستُطرح بعض الخطوط العريضة التي تبدو أنها مهمة في البحوث الخاصة بهذا الموضوع، والتي من الممكن ان تُبحث في المستقبل.

سنشير أيضاً الى الأمر التالي وهو انه حتى لو قادنا بحث الجماعيين في موضوع سياسة التنوع الثقافي الى اتفاق حول سياسة موحدة تقوم على مفهوم من الخير يشترك فيه افراد الجماعة الثقافية، فلا يمكن النظر الى ماهية العلاقات السياسية بين الجماعات الثقافية المختلفة من هذه الزاوية لفقدان مثل هذه الأرضية المشتركة الواسعة. وقد اقترحوا نموذجاً سياسياً قائماً على مفهوم المجتمع المدني بهدف تقديم

1- Multiculturalism: A liberal Perspective

2- Liberalism, Community and Culture

3- Multicultural Citizenship

بديل للمرحلة التي تُطرح فيها العلائق بين الجماعات الثقافية.

ولكن هل هذا الاسلوب محفوف بالصعاب بسبب المشاكل التي ترافق اي مفهوم سياسي في مقابل المباحث الأخلاقية؟ هذا ما سنتحدث عنه أيضاً.

هوامش الفصل الأول

1- N. D. F. De Coulanges, *The Ancient City* (Baltimore, Md.: John Hopkins University Press, 1980), p. 193.

2- Ibid, p. 196.

3- Ibid, p. 195.

4- B. Parekh, «Britain and the Social Logic of Pluralism» in B. Parekh(ed.), *Britain: A Plural Society* (London: CRE,1990), p. 61.

٥ ـ لمزيد من الاطلاع، راجع:

Lord Scarman, *The Brixton Disorders 10-12 Aprill 1981* (London: Her Majesty's Stationary Officc, 1986).

6- *The Guardian Weekend*, 30 December 1995, p. 29.

7- *The Guardian*, Friday December 15 1995.

8- Ibid.

9- J. Rex, *The Ghetto and the Underclass* (Aldershot Avebury, 1988), p. 118.

10- J. Spinner, *The Boundaries of Citizenship* (Baltimore & London: John Hopkins University Press, 1994), p. 19.

11- Ibid, p. 19.

12- Ibid, p. 24.

13- Lord Scarman, *The Brixton Disorders*, p. 8.

14- Cf. B. Parekh (ed.), *Law, Blasphemy and the Multi-Faith Society, Britain: A Plural Society, and Free Speech* (London: Commission for Racial Equality, 1990); J. Horton (ed). *Liberalism, Multiculturalism and Toleration* (London: MacMillan, 1993); J. Horton and H. Crabtree (eds.), *Toleration and Integrity in a Multi-Faith Society* (York: University of York, 1992).

15- B. Parekh, "The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy", *Political Studies*, 38 (1990), p. 701.

16- T. Modood, "Establishment, Multiculturalism and British Citizenship", *The Political Quarterly*, 1994, p. 64.

17- M. Walzer, "Pluralism in Political Perspective" in Michael Walzer (ed.), *The Politics of Ethnicity* (Combridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

18- W. Kymilicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

١٩ـ راجع:

W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 156-158.

٢٠ـ راجع:

G. Chryssides, "Britain's Changing Faiths: Adaptation in a New Environment" in F. Parsons (ed), *The Growth of Religious Diversity* (London: Routledge, 1994). Vol. II. ch. 2.

21- Cf. A. E. Galeotti, "Citizenship and Equality", *Political Theory*, Vol. 21 No. 4, November 1993, pp. 585-605.

22- S. Poulters, "Cultural Pluralism and its Limits: A Legal Perspective" in *Britain: A Plural Society*, p. 3.

٢٣ ـ استعنّا في هذا التصنيف بـ :

B. Parekh, "Moral Philosophy and its Anti Pluralist Bias" in *Philosophy and Pluralism*, Royal Institute of Philosophy Supplement: 40, 1996

24- B. Taylor, *Primitive Culture* (London: John Murray, 1871), p. 1.

25- *The New Encyclopaedia Britannica*, (15th ed.) (Chicago: University of Chicago Press, 1990), Vol. 16, p. 874.

26- D. Crystal (ed.), *The Cambridge Encyclopaedia* (2nd ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 312-313.

27- R. Scruton, *A Dictionary of Political Thought* (London: Macmillan, 1982), p. 82.

28- R. Plant, "Community" in *Blackwell Encyclopaedia of Political Thought* (Oxford: Blackwell, 1987), p. 88.

29- L. S. Rouner, "Introduction" in L. Rouner (ed.) *On Community* (Notre Dame: Unirersity of Notre Dame Press, 1991), p. 1.

30- S.Hall, "The Question of Cultural Idenity" in(eds.)S.Hall, D.Held and T. McGrew,*Modernity and Its Future*(Oxford:The Open University Press,1992),p.291.

31- Ibid, p. 292.

32- Ibid, p. 300.

33- Ibid, p. 309.

34- A. Gutmann, "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics", *Philosophy and Public Affairs*, Summer 1993, Vol. 22 No.3, p. 171.

35- J. Horton, "Introduction" in *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*, pp. 1-2.

36- S. Hall, "The Question of Cultural Identity". p. 274.

37- Ibid, p. 275.

38- Ibid, p. 277.

39- A. O. Rorty, "The Hidden Politics of Cultural Identification", *Political Theory*, Vol. 22, No. 1, 1994, p. 157.

40- Ibid, p. 158.

41- Ibid, p. 159.

42- Y.Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1993), p. 19.

43- Ibid, p. 20.

44- D. Miller, "Citizenship and Pluralism", *Political Studies*, Vol. 43, No. 3, p. 432.

45- Ibid, p. 433.

46- Cf. S. Avineri and A. de-Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1992); D. Bell, *Communitarians and Its Critics* (Oxford: Oxford University Press, 1993); S. Mulhall and A. Swift, *Liberals & Communitarians* (Oxford: Blackwell. 1996); D. Rasmussen, (ed.), *Universalism vs. Communitarianism* (Mass.: MIT, 1990).

47- A. MacIntyre, *After Virtue* (2nd ed) (London: Duckworth, 1985); A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth, 1988); A. MacIntyre, *Three Roval Versions of Moral Enquiry* (London: Duckworth, 1990).

48- C. Taylor, *Philosophical Papers* (2 vols.) (Cambridge,Cambridge University Press 1985); C. Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge Cambridge University Press, 1989); C. Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge and London: Harvard University Press, 1991); C. Taylor, The Politics of Recognition in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

49- M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1994); M. Walzer, *Spheres of*

Justice: A Defense of Pluralism and Equality (Oxford: Basil Blacwell, 1983); M. Walzer *Interpretation and Social Criticism* (Oxford: Basil Blackwell, 1985); M. Walzer, *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* (London: Peter Halban, 1988).

50- J. Rawls, *A Theory of Justice* (Combridge, Mass.: Harvard University Press, 1971);J. Rawls, *Political Liberalism*(New York: Columbia University Press, 1993).

51- J. Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986); J. Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", *Dissent*, Winter 1994.

الباب الأول

اسلوب المذهب الجماعي

الفصل الثاني

نرمي في الباب الأول من هذا الكتاب تقديم دراسة نقدية الهدف منها تـقييم اطروحة الجماعيين الخاصة بالتباين الثـقافي ونـتائجه السـياسية. المـراد هـو أن نكشف عن الأمر التالي: هل يقدم هؤلاء فهماً مناسباً للتعدد الثـقافي يسـتوعب بعض القضايا مثل الهوية الثقافية وعلاقتها بالسياسة، وبعض المباحث في المعرفة الثقافية التي هي بمثابة مركز للتنوع الثقافي في عصرنا الراهن؟

ومع ذلك من الضروري الانتباه الى الأمر التالي وهو: رغم ان الجماعيين قـد انبروا الى تقديم اقتراحات في مضمار السـياسة، غـير ان جـهودهم تـركزت في الأعوام الأخيرة -عدا بعض الاستثناءات- على نقد الليبرالية، اكثر من تركيزها على تشييد نظرية اجتماعية.

وعليه لابد من استنباط موقف الجـماعيين ازاء التـعدد الثـقافي مـن مخـتلف المواضيع والأفكار التي طرحوها بهذا الشأن.

اذن فالهدف الآخر من هذا الكتاب والذي لا يقل أهمية عن الأول هو ادراك رأي الجماعيين ازاء التعددية الثقافية وكيف يتعامل موقفهم مع مـوضوع التـنوع الثقافي.

تم انتخاب بعض المفكرين الذين يتحدثون عن الجزء الأعظم من المسائل التي

تُعرف تحت هذا العنوان وهم: ماك انتاير، وتشارلز تايلور، ومايكل والزر.

لابد من الاضافة أنّ النزعة الجماعية تحولت في العقدين الاخيرين الى موضوع شائع، ولكن قلما تحدث أحد عن حقيقتها.

«ماك انتاير» يؤكد على انّ هذا العنوان يُطلق على العديد من وجهات النظر المختلفة (١).

والغريب في الأمر انّ هؤلاء المفكرين الثلاثة الذين أشرنا اليهم لا يعتبرون أنفسهم جماعيين، بل وربما لجؤوا الى إنكار ذلك (٢). فالآخرون ولاسيما الناقدين، هم الذين اطلقوا عليهم هذا العنوان. لذلك من الضروري تقديم توضيح عام حول مواقف هؤلاء قبل استعراض الفصول الثلاثة الأساسية في هذا الباب (٣).

اذن سنسعى في هذا الفصل لاستعراض أهم العناصر المهمة في موقف الجماعيين.

قيمة الجماعة

قيمة الجماعة في مقابل الفرد تؤلف نواة النظرية الجماعية. وفي العقدين الأخيرين أخذت مفردة الجماعية تستخدم لوصف نحلة خاصة في الفلسفة السياسية والأخلاق التي يمكن القول أنها قدّمت أقوى نقد للعصرانية بشكل عام والليبرالية بشكل خاص.

منذ مطلع عام ١٨٤٠ كانت مصطلحات من قبيل الاجتماعي والاشتراكي والشيوعي، تستخدم في معنى واحد، غير ان مصطلح الجماعية بات يُستخدم في الوقت الراهن لتسمية النظريات التي توجه نقداً عميقاً للأصول الفلسفية للمذهب الليبرالي ونظرية المعرفة عند القائلين به (٤).

البحث الجماعي هو انّ المفهوم الليبرالي للذات الذي هو مفهوم فرداني بالذات، لا يستوعب ادراكنا الحقيقي لهذا المفهوم، لأننا نفكر بـ«الذات» على ضوء علاقاتنا وأواصرنا.

اضف الى ذلك، على العكس من المبحث الليبرالي للانتخاب الفردي، ليس بالضرورة ان يوجد لدى الناس شيء بصفته «المصلحة الأعلى»[١] ينتخبون طريقتهم في الحياة على أساسها.

«دانيل بيل»[٢] يؤكد انّ هذه الحقيقة حينما تمتزج مع معرفة بالماهية غير الانتخابية لمعظم أواصرنا، فإنها تثير الشكوك حول الاستدلالات التي تُقدَّم لصالح شكل ليبرالي من التنظيم الاجتماعي القائم على قيمة الانتخاب التأمّلي[٣].(٥)

اضف الى ذلك انّ الفرد لا يستطيع تشخيص الوان الخير القيّمة التي من الممكن ان يبادر للتصديق التأملي بها إلّا عن طريق وجهات النظر الاجتماعية القائمة.

المبحث الآخر الذي يطرحه الجماعيون، يتصل بالمفهوم الليبرالي الذري[٤] للمجتمع. فالليبرالية لا تهتم بشكل كاف بالتأثيرات السلبية المنبعثة عن النزعات النووية للمجتمعات الليبرالية. فكما يقول «بيل» يوجد نوع من القلق في المجتمعات العصرية نحو الفردية الخالية من العاطفة التي تتجاهل الالتزامات الاجتماعية (٦).

المبحث الثالث يثير الشك حول الشمولية الليبرالية. فالليبرالية ليست تعاليم سياسية مناسبة لجميع المجتمعات والثقافات. كما لا يمكن اعتبارها أفضل من سائر مناهج البحث الأخلاقي بصفتها التعليم العقلي المبرّر الوحيد، إذ من المتعذر وجود مثل هذا الشيء ما دام الحديث يدور حول العقلانية الانسانية. فكل منهج في البحث الاخلاقي يقوم على نمط خاص من العقلانية. وليس باستطاعة اي تعليم ان

1- high order interest

2- Daniel Bell

3- reflective choice

4- atomist.

يدّعي التفوق على غيره من خلال التمسك بعقلانية شمولية.

يُطرح ضمن هذا الاطار مبحث جماعي آخر يتعلق بالبحث الراهن، وهو عبارة عن المحيطات الثقافية[1]. فكما يقول «بيل» يدعونا الجماعيون للالتفات الى حقيقة مهمة حول هويتنا، وهي ان هوية اكثرنا تتعين وتتعرف من خلال الارتباط بمجتمعات متعددة. وحينما نشعر بوجود اواصر قوية مع هذه المجتمعات، فالاخلاق السياسية التي يتطلع اليها الجماعيون هي ان يسمحوا للناس بالالتحام مع المجتمعات الخيرة التي تضفي عليهم الهوية.

يقول «بيل» انّ ثمة تبريراً لمثل هذا النمط الجماعي الذي ينسجم مع علم الوجود الاجتماعي، اي اننا -قبل اي شيء واكبر من أي شيء- موجودات اجتماعية وفواعل مجسّمة في المجتمع (٧).

رغم انّ الاهتمام بقيمة المجتمع يقع في نواة المذهب الجماعي، غير انّه يبعث على التضليل لو قلنا انّ العضوية في الجماعة الثقافية، لديها في حد ذاته قيمة للجماعيين. لذلك ينبغي تمييز النزعة الجماعية عن الوطنية الساذجة الصرفة.

بتعبير آخر: من وجهة النظر الجماعية: انّ مجرد العضوية في هذه الجماعة او تلك، ليست لديها أية قيمة، ولكن الجماعة التي نجد ذاتنا من خلال الالتحام بها، قيّمة لأنها توفر الأرضية أو البيئة التي تجعلنا قادرين على ادراك الخير الأفضل الذي لابد منه في الحياة ذات المعنى.

لابد ان نتذكر هذا الأمر خلال هذا البحث على صعيد سياسة التنوع الثقافي، لأنّ الدراسة من أجل الاعتراف بالهوية الثقافية تتعامل مع الثقافة كبيئة ضرورية للأخلاقيات المتفاوتة. معنى هذا انّ ما يُطرح ليست هوية فريق من الناس لديهم بحسب الاتفاق أفكار متفاوتة من الثقافة الليبرالية الغالبة، وانما تؤلف الأفكار نفسها آصرة مشتركة بين فئة من الناس، وتصوغ أساس هويتهم.

1- cultural contexts

مما سبق يتضح، لماذا تحظى الثقافات بأهمية في النزعة الجماعية. فالثقافات أرضيات تمهّد لادراك الأخلاقيات. والنظريات الليبرالية الاخلاقية قابلة للادراك في مهد الحداثة الثقافي. وعليه فالنظريات الاخلاقية والسياسية الليبرالية لا تتمتع بخصوصية الشمولية كنظريات مبيّنة مستخدمة في جميع الثقافات.

النظرية الاخلاقية والسياسية الليبرالية يمكن ان تُستخدم آخر المطاف في مجتمعات ذات ثقافة ليبرالية، غير أنّ معظم الليبراليين لا يفكرون هكذا.

يقول ماك انتاير انّ الفردية الحديثة الليبرالية تستلزم ان نقتطع ذاتنا عن جميع خصائص العلائق الاجتماعية التي نفهم من خلالها مسؤولياتنا وعلائقنا، كي نتحول الى «ذات» غير منحازة تماماً وبعيدة عن أي انحياز، من اجل ان نصل في نهاية المطاف الى منظر شمولي متحرر من اي انتماء (٨).

غير انّ المنتقدين للحداثة بما فيهم أصحاب النزعة الجماعية أثبتوا بطلان مثل هذا المشروع، وقالوا بأنه محكوم بالفشل أساساً، على الأقل ما دام على صلة بالفكر البشري.

ورغم ذلك فالجماعية لا تدعونا الى النسبية المطلقة[١]، كما انها لا تنكر عالم الشمولية، مع انّ للاصول الأخلاقية المأخوذ بها عادة، يُنظَر اليها أضعف من أن يكون لديها تأثير على السياسة.

المنظرون الجماعيون الثلاثة الذين سنتحدث عنهم في الفصول الثلاثة القادمة، اقترحوا حلولاً صريحة أو ضمنية وبشكل متباين لحل معضلة التعدد الثقافي.

فمع انّ هؤلاء جميعاً سيبحثون تحت عنوان المذهب الجماعي غير انّ الجماعية الاوغسطينية التومانية[٢] عند ماك انتاير تختلف عن الجماعية الليبرالية[٣] عند

1- absolute relativism

2- Augustinian - Thomistic

3- Libral communitarianism

تايلور والليبرالية الجماعية[١] عند والزر.

يتركز نقد ماك انتاير ومن خلال الاستعانة بنوع من أرسطية يمثلها القديس توما الاكويني، على منشأ، وازدهار، واضمحلال الثقافة الأخلاقية والسياسية الغربية.

على هذا الأساس يستدل ان الليبرالية تفترض مفهوماً غير منسجم للـ «ذات» يقوم على شكل من الريبية، لديه حضور في الثقافة العاطفية المعاصرة.

الليبرالية من وجهة نظره، أُسيئ تفسيرها وفهمها على صعيد أهمية الحياة الجماعية في بلورة الهوية الشخصية.

على صعيد آخر، «والزر» وعلى العكس من «ماك انتاير»، قلّما يهتم بتقديم تفسير تاريخي للثقافة الغربية بحيث يمكن على ضوئه تقديم نقد خاص لليبرالية. يهدف غالباً الى عرض اسلوبية تنسجم مع النظرية السياسية.

«ويليام غالستون»[٢] يعرِّف هذه الاسلوبية بالشكل التالي:

رؤية متفاوتة نحو الفلسفة السياسية، عينية أكثر مما هي ذهنية، وتاريخية أكثر مما هي فارغة من الزمان، وشخصية أكثر مما هي انتزاعية (٩).

موقف «تايلور»، موقف معتدل. فبالرغم من نزوعه نحو ازدهار الثقافة الاخلاقية والسياسية الغربية والحداثة، لكنه لا ينزع نحو رفض الليبرالية، لأنه يعتقد بأنّ بعض مباحثها المركزية قيّمة.

بالرغم من وجود مثل هذه الآراء المتباينة بين المفكرين، الا انهم يقدمون اقتراحات مفيدة بمقدورها ان تساعد في حصول فهم افضل للتفاوت الثقافي، والوصول بالتالي الى استراتيجية سياسية يمكن الدفاع عنها بشكل أفضل في المجتمعات ذات التعدد الثقافي في سائر أرجاء العالم.

1- Communitarian liberalism

2- William Galston

هوامش الفصل الثاني

1- A. MacIntyre, The spectre of communitarianism, *Radical Philosophy*, 70 (March / April 1995), p. 34.

2- Cf. MacIntyre's letter to the periodical *The Responsive Community* (Summer 1991), p. 91; Taylor's "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate" in Nancy Rosenblum (ed.), *Libralism and the Moral Life* (Combridge, Mass.: Harvard University Press, 1989); and Walzer's "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, Vol. 18, No. 1 Feb 1990.

٣ـ لمزيد من التفصيل، راجع:

D. Bell, *Communitarianism and Its Critics* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

4- MacIntyre, "The spectre of communitarianism", p. 34.

5- Bell, *Communitarianism and Its Critics*, p. 6.

6- Ibid; p. 7.

7- Ibid; p. 93.

8- A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality*? (London: Duckworth, 1988), p. 3.

9- W. A. Galston, "Community, Democracy, Philosophy: The Political Philosophy of Michael Walzer", *Political Theory*, Vol. 17, No. 1, 1989.

الفصل الثالث

ماك انتاير: الثقافات والتقاليد

مثلما لا يشك أحد في أهمية آثار «جون راولز» ـلا سيما كتابه «نظرية في العدالة»ـ وتأثيرها على إحياء الفلسفة الاخلاقية والسياسية الليبرالية في القرن الحاضر، كذلك لا يشك أحد في تحدي آثار ماك انتاير لاسيما أثره «بعد الفضيلة» للصرح الليبرالي خلال العقدين الأخيرين.

كما أشرنا في الفصل السابق، بينما يشترك جميع الجماعيين في اصول محددة ويتفقون على بعض النقاط، نراهم يختلفون ايضاً بشكل واضح على بعض النقاط الاخرى.

على سبيل المثال، بينما يقتربون جداً في نقد الليبرالية والكيان الفلسفي لنظريتها السياسية والأخلاقية، يختلفون في الحل الذي يضعونه لهذا الغرض.

بما انّ اسلوب هذا الكتاب لا يستند الى العناوين التي يشتهر بها الكتاب، وانما الى الموضوعات المركزية في افكارهم ازاء شتى القضايا الثقافية، فلن يكون لمثل هذه التشابهات والاختلافات ـمهما كانتـ تأثير كبيراً على النتائج الحاصلة.

اذن في الوقت الذي يبرز ماك انتاير ليس مجرد منتقد لبعض المباحث المقدمة

من قبل بعض المفكرين الليبراليين او لبعض جوانب الحداثة، وانما كيائس من جميع الأخلاق الحديثة وفلسفة ما بعد التنوير، كذلك حينما يظهر «مايكل والزر» من جانب آخر منتقداً لنظرية المعرفة الليبرالية رغم احترامه للأخلاق الليبرالية، وحينما يتخذ «تشارلز تايلور» طريقاً وسطاً بين الاثنين، هناك وجهان مشتركان في آثارهم يحظيان باهتمام هذه الدراسة: الأول انّ كل واحد منهم يقدّم نقداً يضع فهماً أفضل للنظرية الأخلاقية والسياسية الحديثة بشكل عام والليبرالية بشكل خاص.

الثاني، الاقتراحات المقدّمة بمقدورها ان تقود الى فهم أفضل لموضوع التنوع الثقافي ونتائجه السياسية.

في هذا الفصل سنرى انّ ماك انتاير هو أكثر الجماعيين نجاحاً في كلا الوجهين. فتفسيره لمرض الحداثة الواسع وفشل مشروع التنوير، وبحثه في التجسّد الاجتماعي للنظريات الأخلاقية وعدم انفكاكه عن المجالات التاريخية، وتفسيره لتقاليد البحث الأخلاقي، وسائر دراساته المتصلة بهذين الوجهين، مفيدة جداً.

سنركز في هذا الاطار على كتبه الثلاثة المتتالية في فلسفة الأخلاق والسياسة وهي: بعد الفضيلة[1]، عدالة من؟ وأية عقلانية[2]؟، وثلاث قراءات متنافسة في البحث الأخلاقي[3]، مع رجوعنا ايضاً الى آثاره الاخرى عند الضرورة (١).

والسبب وراء هذا الانتخاب واضح: هذه الكتب الثلاثة وفّرت مشروعاً واحداً في مقابل أمراض الحداثة وقدّمت الاقتراحات الضرورية لعلاجها.

يقول ماك انتاير انه كتب جميع هذه الآثار في مرحلة فكرية من حياته بدأ خلالها بالتفكير المنسجم في هذا المشروع (٢).

1- After Virtue

2- Whose Justice? Which Rationality?

3- Three Rival Versions of Moral Enquiry

على ضوء هدف هذا الكتاب، قراءتنا لهذه الآثار تقدَّم ضمن أربع فقرات: الفقرة الاولى تتحدث عن نقده للحداثة والاخلاق العصرية لاسيما الليبرالية.

الفقرة الثانية تنبري للحديث عن مفهومه للذات القصصية[١] ومفهوم السلوك.

الفقرة الثالثة تتركز على تفسيره للتقليد مع الاستعانة بأمثلة واضحة.

الفقرة الرابعة تسعى لاستعراض العلاقة القائمة بين التقليد والثقافة ونتائج مشروعه على صعيد سياسة التنوع الثقافي.

أمراض فلسفة الأخلاق العصرية

كتاب «بعد الفضيلة» يقول بأنّ الاخلاق العصرية تمرّ في وضع مضطرب. وهدف ماك انتاير هو ان يكشف بأننا قادرون على ان ندرك «في العالم الواقعي الذي نحيا فيه انّ لغة الأخلاق تمرّ في وضع مضطرب مماثل»، لأنّ «ما لدينا، مجموعة مبعثرة من المفاهيم التي فقد بعضها تلك الأرضيات التي هي مصدر أهميتها» (٣).

على أساس هذه الفرضية يدّعي «انتاير» انّ اساليب البحث الفلسفي الأساسية اي الفلسفة التحليلية، والظاهرانية، والوجودية، غير قادرة على تحديد مثل هذه الأمراض ناهيك عن علاجها.

اذن من الضروري إدراك ما كان يفكر به «ماك انتاير» بشأن ماهية هذه الامراض.

طبقاً لما كان يراه، يُعدّ اسلوب ظهور الاختلاف في الآراء الاخلاقية في عصرنا، من أمارات تلك الأمراض وأعراضها. فعلى سبيل المثال لا يوجد اتفاق على تعريف للحرب العادلة، وشرعية إجهاض الجنين، او ماهية المجتمع العادل.

يمكن إضافة ثلاث صفات مشتركة بين الاختلافات في الآراء الاخلاقية

1- narrative self

المعاصرة، الى هذا الشرح، وهي: الاولى هناك نوع من اللا قياسية[١] المفهومية بين المباحث المتنافسة، أي بينما من الممكن ان تكون جميع المباحث معتبرة منطقياً، وتكون نتائجها منبثقة عن مقدماتها، لا يوجد اي طريق معقول يمكن بواسطته قياس أحدها بالآخر.

الثانية هي ان هدفها جميعاً ان تكون مباحث معقولة وغير مرتبطة بالشخص. وتستخدم لغة اخلاقية تفترض وجود المعايير والملاكات غير الشخصية المستقلة عن الرجحانات أو مواقف الناطق والسامع.

الصفة الثالثة للمباحثات الاخلاقية المعاصرة والتي ترتبط بالصفتين الاولى والثانية هي انّ مختلف المقدمات ذات مناهل تاريخية متفاوتة جداً.

اذن وجود المباحثات التي لا تنتهي، واختلاف الآراء في ديمقراطيات الليبرالية العصرية، واللغة المتداولة لمثل هذه المباحث، تكشف عن استناد لغة مثل هذه المباحثات الى معايير غير شخصية.

ولكن يوجد مذهب مهم واحد على الأقل في فلسفة الاخلاق العصرية يؤيد هذه المفارقة[٢]، ويعترف بأنّ جميع الجهود الرامية الى تقديم معايير أخلاقية غير شخصية، قد انتهت الى الفشل، وهو المذهب العاطفي[٣].

طبقاً لرأي انتاير، نحن نعيش في مثل هذه الثقافة العاطفية. ويعتقد العاطفيون بأنّ الأحكام الأخلاقية ليست سوى تعبير عن المشاعر والمواقف الشخصية.

ورغم ذلك يعيب انتاير على العاطفية بثلاثة عيوب هي:

اولاً انّ هذا المذهب واقع في الدور الباطل لأنه يسعى لبيان المشاعر التي يعبَّر عنها بواسطة التصريحات الأخلاقية، عن طريق وصفها كمشاعر للتصديق

1- incommensurability

2- paradox

3- emotivism

الأخلاقي.

ثانياً، انه عاجز عن التميز ما بين الاستدلال الشخصي والاستدلال غير الشخصي.

ثالثاً، انه يخلط بين المعنى والاستخدام.

ماك انتاير يستنتج: «انّ كل فلسفة أخلاقية، تتحدث بشكل صريح أو ضمني عن تحليل مفهومي نسبي للعلاقة بين الفاعل والاستدلالات والبواعث والنيات والأعمال التي لديها. وتتحدث ضمن هذا الاطار بعض المباحث عن موضوعية بعض هذه المفاهيم او على الأقل انّ باستطاعتها ان توجد في العالم الاجتماعي الواقعي»، وبالتالي «ما لم نبادر الى تبيان عينيتها الاجتماعية الممكنة فلن نصل الى الادراك الكامل لمباحث أية فلسفة أخلاقية»(٤).

على هذا الأساس فمفتاح فهم المحتوى العاطفي هو انّ المذهب العاطفي يتعامل مع رفع أي تمايز بين العلاقات الاجتماعية السلطوية وغير السلطوية: «الواقعية الوحيدة المشخصة للحوار الأخلاقي هي عبارة عن السعي الذي تبذله الارادة من ترتيب المواقف، والاحساسات، والرجحانات، والانتخابات الاخرى»(٥).

وبالنتيجة تنفصل «ذات» العاطفي عن عينياتها الاجتماعية، وتفقد اي تاريخ معقول خاص بها: «وحينذاك تُعدّ «الذات» فاقدة لأية هوية اجتماعية ضرورية، لأنّ ذلك النوع من الهوية الاجتماعية الذي كان لديها في زمان ما لم يعد في متناول يدها. فالذات آنذاك فاقدة لمعيار التصور لأنّ تلك الغاية التي كانت تعمل وتقضي على أساسها لم تعد معتبرة»(٦).

يقول «انتاير»: رغم انّ الاعتقاد السائد هو وجود تضاد بين الفردية والجمعية[1]، وانّ الاولى تعبّر عن هدف دعاة الحرية الفردية والثانية تعبر عن البرمجة والنظام، فإنّ هناك اتفاقاً أساسياً ـ وإنْ كان ضمنياً ـ بين الجهات المعارضة

1- collectivism

للاعتراف برسمية هذين المذهبين باعتبارهما الاختيار الوحيد أمام المواطنين: «وعلى ضوء هذا الاتفاق الثقافي العميق، ليس عجيباً ان تدور سياسة المجتمعات العصرية بين الحرية التي ليست سوى فقدان قواعد السلوك الفردي وبين الأشكال المختلفة للأشراف الجماعي الهادف الى الحد من فوضى المصالح الفردية»، وبالنتيجة «فالمجتمع الذي نعيش فيه مجتمع تشترك وتتنافس فيه الفردية والجماعية وفي ظل هذه الأجواء تشعر «الذات» العاطفية بالراحة» (٧).

يقدم انتاير بعد ذلك دراسة تاريخية الهدف منها الكشف عن كيفية ظهور هذا المفهوم للـ «الذات»، وتحدّد الاخلاق وفلسفة الأخلاق بحدودها المتصورة الراهنة. ويقول بأنّ فشل ثقافة مشروع التنوير[1] في حل المشاكل العلمية والفلسفية، انتهى الى الثقافة العاطفية.

النظرية المركزية في كتاب «بعد الفضيلة» هي ان فشل هذا المشروع مهَّد الأرضية التاريخية كي تُصبح مقولة ثقافتنا قابلة للفهم.

طبقاً لرأي انتاير «في اواخر القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر تحول هذا التمايز بين الأمر الاخلاقي والأمر الكلامي من جهة، وبين الأمر القانوني والجمالي من جهة اخرى، الى تعليم بحيث لم يحظ تقديم استدلال مستقل عقلاني عن الأخلاق باهتمام بعض المفكرين فحسب، وانما باهتمام ثقافة اوربا الشمالية بأسرها» (٨).

الهدف الأخلاقي الذي كان يُدرك هكذا، هو أن يصبح عنواناً لدائرة خاصة من البحث العقلاني تستقل فيه قواعد السلوك بشكل كامل عن امور الجمالية والقانونية والكلامية.

من خلال السعي لتحقيق هذا الهدف يمكن اعتبار الفلسفات الأخلاقية عند كل من «هيوم»، و «كانت» و «كيركغارد» باعتبارهم المشيدين للفكر الاخلاقي

1- the Enlightenment project

الحديث، كمشاريع متشابهة في ثقافة واحدة: «هيوم» يرى انّ الأخلاق ينبغي أن تبيَّن إما كآثار للشعور والفهم او كحماس. اما «كانت» فيعتقد ان الأخلاق تقوم على الشعور فحسب. بينما يرفض «كيركغارد» الشعور والحماس معاً، ويشيّد الأخلاق على انتخاب أساسي فاقد للمعيار[1](٩).

اذن عَدُّ الدين عاجزاً عن توفير الأرضية المشتركة للمباحثات والأعمال الأخلاقية ضمن إطار عقلاني منفصل عن الدين، والنظر الى البحث الأخلاقي كبديل فاشل للدين، أمران أديا الى هيمنة الثقافة العاطفية.

أضف الى ذلك انه في أعقاب فشل مشروع التنوير، فقدت الفلسفة دورها المحوري وتحولت الى موضوع هامشي ومجرد مادة دراسية جامعية.

نظرية انتاير الأساسية ليست مجرد تبيين انّ الدراسة التاريخية للفكر البشري تكشف عن مثل هذا الفشل. وانما تريد ان تؤكد على انّ مثل هذا المشروع فاشل ومحكوم عليه بالفشل ولا يلوح فيه أي أمل بحل الاختلاف.

انتاير يعتقد بأنّ فشل مشروع التنوير لا يعني فشل كل من كانت وهيوم وكيركغارد او غيرهم. فجميع هؤلاء المنظِّرون الأخلاقيون يشتركون في صفات معينة نابعة من بيئة تاريخية، وموضوعات مشتركة لعقائدهم الأخلاقية. فهم يتفقون جميعاً على محتوى وخصوصيات مفاهيم كالزواج، او الوفاء بالعهد التي تؤسس للأخلاق الأصيلة.

اضف الى ذلك أنهم يتفقون أيضاً على ماهية الاستدلال العقلي في الأخلاق:

«اذن جميع هؤلاء الكتّاب يشتركون في صياغة المباحث المعتبرة التي تبدأ من مقدمات حول ماهية الانسان بالشكل الذي يفهمونه، وتنتهي بنتائج في مجال مشروعية التعاليم والقواعد الخلقية»(١٠).

انتاير يعتقد ان كل مشروع من هذا النمط محكوم عليه بالفشل بسبب

1- criterionless fundamental choice

الاختلافات المتجذرة بين المفاهيم المشتركة للقواعد والتعاليم الخلقية التي لديهم من جهة، ومفهومهم المشترك للانسان من جهة أخرى»(١١).

هناك عدة عناصر تؤلف هذا النظام الأخلاقي المشترك: «الماهية الأولية للانسان، الانسان الذي بإمكانه ان يكون حين تحقق غايته، والمفاهيم الأخلاقية التي تجعله يمر من وضع الى وضع آخر»(١٢).

ورغم سعي فلاسفة التنويرية لتغيير اعتقاداتهم بشأن ماهية الانسان، لكن الذي بين ايديهم، أوصال متناثرة من النظام الفكري والعملي الذي كان منتظماً في زمان ما، لأنهم كانوا بحاجة الى فهم منسجم مع ظرفهم التاريخي والثقافي.

ورغم عدم وجود ضرورة لتسليط الضوء على جميع جزئيات وجوانب الأفكار والرؤى التي قدّمها ماك انتاير، لكن بما أنّ مفهوم الغاية يلعب دوراً أساسياً في نقده ـ الذي هو ارسطي بالأساس ـ للحداثة، من الضروري فهم المكانة التي لدى هذا المفهوم في إدراكه للأخلاق.

هذا البحث الأرسطي بالشكل التالي:

الغاية في أبسط قراءاتها تعبير عن الكمال المعيَّن بموجب ذات الأشياء ولابد من التحرك اليه. وعلى هذا الأساس فغاية كل سكين هي القطع. والسكين الجيدة هي تلك التي تقطع بشكل جيد.

اذن مفهوم السكين مفهوم هدفي، لأنّ الهدف المتوقع من السكين يعرّف مفهوم السكين.

في وجهة النظر هذه لا يمكن تعريف مفهوم السكين بمعزل عن مفهوم السكين الجيدة. وعليه لا يمكن اقتطاع معيار السكين عن معيار السكين الجيدة. مثل هذه المعايير تُعدّ في الوقت نفسه تعبيراً عن الواقع.

يقول انتاير: «في البحث الذي يبدأ بمقدمات دالة على معايير مناسبة وينتهي الى نتائج دالة على انّ هذا الخير هو هكذا، حينما يكون «هكذا» مميزاً لشيء يتعيَّن بواسطة مفهوم هدفي، يعد ذلك البحث بحثاً معتبراً يصل من المقدمات المتصلة

بالواقع، الى نتائج ذات قيمة»(١٣).

وبذلك نلاحظ انّ هذا الكلام يجابه النهج العصري للبحوث الأخلاقية المهيمنة التي تقول بأنه لا يمكن استنباط أيّ «يجب»، من المقدمات ذات الصلة بالواقع.

في النهج الاخلاقي ما قبل الحداثة لا سيما النهج الأرسطي ـ سواء كان بالقراءة اليونانية القديمة او بقراءة القرون الوسطى ـ كان يُطرح مفهوم هدفي واحد على الأقل وهو الانسان بصفته موجوداً لديه ماهية وهدف.

اذن من الواضح انّ التغير في ماهية المباحث الأخلاقية قد حصل بعد الرفض التام الكامل للنهج الكلاسيكي، وأصبح محور النظرية الاخلاقية هو «لا ينبغي استنتاج أي وجوب من الوجود». ولذلك فقد ظهر مفهوم غير هدفي للانسان باعتباره فرداً مقدماً على جميع الأدوار ومستقلاً عنها.

غير انّ النتائج المأساوية لغيبة مفهوم ماهية الانسان وغايته كانت أبعد من ذلك:

فلم تتغير ماهية المفاهيم والمباحث الأخلاقية بشكل كلي فحسب، وانما فقدت الأحكام الأخلاقية معناها وأهميتها أيضاً، إذ بمجرد ان يغيب مفهوم الاهداف الاساسية للانسان عن الأخلاق، يصبح من المتعذر تدريجياً التعامل مع الأحكام الأخلاقية كاصول هدفية(١٤).

اذن «ظل الحديث عن الأحكام الاخلاقية كأحكام حق او باطل ثابتاً حتى الوقت الراهن، ولكن لا يوجد جواب واضح على السؤال التالي: ما هو الشيء الذي يتم على أساسه اعتبار الأحكام حقة أو باطلة؟ فإذا كانت المفروضات التاريخية التي رسمناها صحيحة، فمن الممكن فهم الأمر التالي: الأحكام الأخلاقية بقايا لغة السلوكيات الالهية القديمة وفاقدة لأرضية ممهّد لها بواسطة تلك السلوكيات»(١٥).

من أهم نتائج فقدان مفهوم الغاية هو انّ النظرية الأخلاقية العصرية التي

ظهرت كنتاج فاشل لمشروع التنوير، سعت إما على غرار مذهب المنفعة[1] لخلق غاية جديدة او على غرار المذهب الكانتي للقول بمنزلة جازمة للقواعد الأخلاقية.

انتاير يكشف بوضوح انّ مثل هذا السعي محكوم عليه بالفشل في مضمار القواعد الأخلاقية الشمولية. وثمة دليل مهم على هذا الفشل هو انه على العكس من المباحث المتصلة بالخيور الضرورية للفاعل المفكر، فالمباحث المتصلة بالحقوق تفترض وجود مجموعة من القواعد الاجتماعية التي ظهرت في فترات معينة وفي ظل ظروف اجتماعية خاصة.

يقول انتاير في نقده لغيورث[2]:

«الانتقاد الذي لابد من توجيهه لغيورث هو أنّ تلك الفئة من السلوكيات الانسانية التي تفترض مفاهيم في باب الاستحقاق، لديها خصوصية خاصة وترتبط بالمكان اجتماعياً. كما انّ وجود انماط خاصة من الأفعال والمؤسسات الاجتماعية، شرط ضروري لمفهوم الادعاء بامتلاك الحق كحصيلة معقولة إنسانية» (١٦).

اذن الفجوة القائمة بين معنى التصريحات الأخلاقية وطريقة استخدامها، تنتهي الى خصوصية تناقض التجربة الأخلاقية المعاصرة. لقد تعلمنا ان ينظر كل منا الى نفسه كفاعل أخلاقي في حين انّ اي واحد منا مشغول بممارسة الامور الجمالية أو الادارية التي تُدخلنا في علاقات تسلطية مع الآخرين.

انتاير يكتب: «من أجل الدفاع عن الاختيارية الذاتية التي تعلمناها، علينا ان نحترمها، وأن نتمنى ألّا نقع تحت تسلط الآخرين. ومن أجل تجسد اصولنا وآرائنا في عالم الفعل، لانجد أمامنا سوى ممارسة ذلك النوع من العلاقات الاجتماعية

1- Utilitarianism

2- Gewirth

التسلطية مع الآخرين والتي نسعى نحن بالذات لمقاومتها»(١٧).

انتاير يستنتج من فشل جميع الفلسفات الاخلاقية في فترة العصرانية، انه على العكس مما يفهمه المفكرون العصريون، لا توجد أية حقوق تتعلق بالانسان بما هو انسان. وعلى هذا الضوء ينظر الى الحقوق الطبيعية او حقوق الانسان كما ينظر الى الاسطورة او الخرافة.

الانتقال الفاشل للغة حوار الأخلاق يمكن النظر اليه من منظار نظرية المعرفة: مفهوم الواقعية من حيث اتصاله بالانسان قد تغير شكله من الرؤية الأرسطية الى رؤية آلية. فبينما كان سلوك الانسان طبقاً للرؤية الاولى يوضَّح باسلوب غائي، أضحى هذا السلوك يبيَّن في الرؤية الثانية بدون إرجاع الى سلسلة مراتب الخيور التي تُعدّ غايات لمثل هذا العمل.

بتعبير آخر: في الرؤية الاولى، الواقعيات المتصلة بعمل الانسان تشمل كل ما هو قيّم للانسان ايضاً. بينما في الرؤية الثانية لا توجد اية واقعية حول كل ما هو قيّم.

الذات القصصية ومفهوم الممارسة[1]

أوضحنا في الفقرة السابقة نقد ماك انتاير في باب الأخلاق وفلسفة الاخلاق العصرية. وعلى العكس من معظم الانتقادات الموجهة للديمقراطية الليبرالية، ما يُشاهد في آثاره ليس رفضاً لنظرية ليبرالية لصالح نظرية ليبرالية اخرى، او نقداً لبعض جوانبها الخاصة، وانما هو نقد للاخلاق الحديثة ونظرية الاخلاق ما وراء التنوير.

وعلى هذا الأساس يحظى انتاير بمكانة متميزة بالقياس الى سائر المفكرين الذين تخضع آثارهم للدراسة في هذا الكتاب.

1- the concept of practice

السؤال الذي يطرح نفسه مباشرة هو: إذا تقرر ان تُرفض الاخلاق والنظرية السياسية العصرية بشكل كامل، فهل يقدم انتاير بديلاً قوياً ومنسجماً من حيث الجانبين النظري والعملي؟

من السابق لأوانه الإجابة على هذا السؤال، غير أنّ توضيح اقتراحاته يوفر إجابة كافية. وعلى هذا الصعيد ثمة ثلاثة مباحث ذات أهمية جـوهرية: مـفهوم السلوك والممارسة، ومفهوم الذات القصصية، ومفهوم النهج.

المفهومان الأولان سنوضحهما في هذه الفقرة، والمفهوم الثـالث الذي يـرتبط بشكل مباشر بموضوع هذا الكتاب سنتطرق اليه تفصيلاً في الفقرة التالية.

وقبل تناول مفهوم الممارسة، من الضروري التذكير بنقطة مهمة تتعلق بالفقرة السابقة، وهي انّ البديل الذي يقدمه انتاير، هو بالأساس بديل أرسطي ويتضمن مفهوماً غائباً عن الاخلاق الحديثة، اي مفهوم الانسان وغايته. فمفهوم المـمارسة يتصل بالماهية الغائية لنظرية ماك انتاير عن طريق خصوصيتها الأرسطية.

الأرسطية مذهب ـاو بتعبير أدق نهج ـ يركز على الفضائل[1] بشكل اساسي. ومفهوم الفضيلة، هو الذي يربط هذا المبحث بمفهوم الذات، لأنّ «كل رؤية خاصة للفضائل متصلة بمفهوم خاص من الصياغات القصصية لحياة الانسان»(١٨).

مفهوم الفضيلة يؤلف محور نظرية انتاير الاخلاقية القائمة على الفضيلة[2]. بينما تؤلف مفاهيم الممارسة، والذات القصصية، والنهج، مراحل تكاملها المنطقي.

دراسة انتاير شاملة لدراسات تفصيلية عميقة في تاريخ فلسفة الأخلاق لاسيما الاخلاق اليونانية الكلاسيكية، والعصور الوسطى. الذي مهم لدينا، هو انّ هدف انتاير تقديم مفهوم متصل من الفضيلة. وسبق ان ذكرنا بأنّ اولى مراحل التكامل المنطقي لمفهوم الفضيلة هو تعريف مفهوم الممارسة:

1- virtues

2- vertue - based moral theory

«الممارسة هي كل فعل انساني جماعي منسجم وقائم، تتجلى بواسطته تلك الخيور الباطنية[١] لذلك الفعل خلال السعي للتوصل الى معايير الكمال المتناسبة مع ذلك الفعل والمعرِّفة له. فتتسع نتيجةً لذلك الطاقة الانسانية من أجل التوصل الى الكمال والمفاهيم والأهداف الانسانية المتصلة به بشكل منظّم»(١٩)

على هذا الأساس فالرمي الماهر للكرة لا يعبِّر عن ممارسة، بينما يُعدّ لعب كرة القدم ممارسة. والطرق الصحيح للتمييز بين الممارسات وسائر الأفعال هو:

أولاً، انّ الممارسات تتعامل مع معايير الكمال[٢].

ثانياً، تُطرح في الممارسات مسألة اتباع القواعد. فلو أراد احد ان يلعب كرة القدم فعليه الاعتراف بمشروعية معايير كمالها. الممارسات كذلك تهدف لبلوغ الخيور. كما انها ذات تاريخ خاص بها.

الانتقاد الذي يمكن ان يخطر في الذهن هو: بهذه الخصوصيات لا تكشف الممارسات عن وجود ميول نحو اي تغيير. يشير انتاير الى حقيقة مهمة خلال ردّه على هذا الانتقاد: «المعايير نفسها ليست مصانة من النقد، ورغم ذلك ليس باستطاعتنا القيام بأية ممارسة بدون الاعتراف بمشروعية أفضل المعايير المعروفة»(٢٠)

الجزء الآخر من التعريف المذكور يتعلق بنوعي الخير: الخير الداخلي، والخير الخارجي[٣].

الخير الخارجي لديه صفتان: الاولى انه حينما يحصل يُعدّ جزءاً من أموال الفرد وثروته. والثانية انه بالشكل الذي لو حصل نصيب أكبر منها للفرد، تحقق نصيب أقل منها لفرد آخر. وبذلك يمكن ان تُعدّ الخيور من هذا النوع اهدافاً للتنافس.

1- internal goods

2- excellence

3- external goods

الخيور الداخلية وإن كانت نتاج التنافس في الكمال، غير انّ الحصول عليها يوفر الخير لجميع المشاركين.

يمكن ان نفهم الاختلاف بين هذين النوعين من الخير بشكل افضل من خلال المثال التالي:

بمقدور شخص ما ان يلعب الشطرنج من أجل الفوز. فلو فاز في اللعب عن طريق تعلم نوع خاص من المهارة والبراعة في التجزئة والتحليل، يكون قد حصل على الخير الخارجي للعبة الشطرنج. اما إذا كان قد تعلم المهارات جميعاً وطوّر قابلية تصور الخطة والجدية في المنافسة، ولا يلعب من أجل الفوز في مناسبة خاصة وانما يسعى للتكامل في كل طريقة تتطلبها لعبة الشطرنج، فإنه يلعب من أجل الحصول على الخير الباطني للعبة الشطرنج.

في ظل مثل هذا الفهم لمفهوم الفضيلة، يمكن تعريف الفضيلة بالشكل التالـي:

«الفضيلة كيفية انسانية يمكن من خلال امتلاكها واستخدامها الوصول الى تلك المجموعة من الخيور في باطن الممارسات. كما انّ فقدانها يحرمنا بشكل مؤثر من الحصول على تلك الخيور» (٢١).

بتعبير آخر: بما أن كل سلوك يتطلب نوعاً خاصاً من العلاقات بين المشاركين، فالفضائل هي تلك الخيور التي يعرّف المشاركون مثل تلك العلاقات على أساسها. غير ان الدخول الى الممارسة لا يعني فقط الدخول في علاقات مع المشاركين المعاصرين، وانما المشاركة مع جميع الذين شاركوا في تلك الممارسة في الماضي.

الأمر المهم الآخر الذي لابد من التنويه اليه بشأن الممارسات هو أننا ينبغي ان نميزها عن المؤسسات[1]. فالمؤسسات (مثل أندية كرة القدم) مرتبطة بالأساس والضرورة بالخيور الخارجية بينما ترتبط الممارسات بالخيور الداخلية. وعليه فعمل

1- institutions

الفضائل على هذا الصعيد هو منع الممارسات من السقوط في أحضان قوة الافساد لدى المؤسسات.

اذا فهمنا معنى الممارسة وكيف يرتبط بمفهوم الفضيلة، من الضروري ان نفهم ماذا يريد ماك انتاير بمفهوم «الذات» القصصية.

فمثلما تقوم مباحثه على نقد المجتمعات الليبرالية، يبدأ انتاير بحثه حول «الذات» القصصية بإشارات في مجال مفهوم الحياة بالطريقة التي يُدرَك فيها في الثقافة الليبرالية.

يرى وجود نوعين من الموانع في طريق ادراك الحياة الانسانية ككل واحد في الثقافة المهيمنة على الغرب: موانع اجتماعية، وموانع فلسفية. النوع الاول يطلق على الموانع التي تنبثق من شكل الحياة العصرية. والموانع الفلسفية تنبع من نزعتين متميزتين: الاولى لديها جذور في الفلسفة التحليلية، والثانية لديها جذور في نظرية علم الاجتماع والوجودية. الاولى تعتبر عمل الانسان ذرةً وتسعى لتجزئة الأعمال والمعاملات المعقدة الى أجزاء بسيطة. والثانية تعتبر حياة الانسان سلسلة من القطع غير المترابطة، على اساس التمايز القاطع بين الفرد وأدواره الاجتماعية.

في مقابل هذا الفهم للذات والحياة الانسانية، يتحدث انتاير لصالح مفهوم ما قبل الحداثة[1] للذات «وحدته في وحدة قصة توصل الولادة بالحياة والموت» (٢٢).

يقول انتاير:

نحن نشخص العمل الخاص من خلال الإرجاع الى أرضيتين: نضع نيات الفرد في نظام علّي وزمانيّ طبقاً لدورها في تاريخ الفاعل. ثم نضع هذه النيات طبقاً لدورها في التاريخ، في الموضع الذي تتعلق به.

ويقول ايضاً: «ثم نكتب جزءاً آخر من التاريخ من خلال تحديد التأثير

1- pre - modern

العلّي[1] الذي تتركه نيات الفاعل، ومدى نجاح او عدم نجاح النيات القصيرة في بلورة النيات ذات الأمد الطويل. والتاريخ القصصي يتحول الى اسلوب اساسي لوصف الأعمال الانسانية»(٢٣).

ثم يستنتج قائلاً:

«بما أننا مستندون في حياتنا الى رواياتنا، وبما أننا نفهم حياتنا من خلال القصص التي نستند اليها، ندرك انّ الصورة القصصية مناسبة لفهم افعال الآخرين. وتحدث جميع القصص قبل أن تُقال عدا الأساطير»(٢٤).

اذن «فالانسان حيوان روائي»[2] في أعماله وسلوكياته(٢٥). فهو وبعد الاجابة على تساؤل «ما هي القصة او القصص التي ارى نفسي منتمياً اليها؟» باستطاعته ان يجيب على سؤال «ماذا ينبغي ان افعل؟» وهكذا فهو مسؤول أمام الأفعال التي تؤلف حياته.

اضف الى ذلك انه بإمكانه ان يطالب الآخرين بالمسؤولية، وإثارة التساؤلات حولهم، فمثلما هو جزء من قصتهم، فهم جزء من قصته أيضاً. وهذا ما يلعب دوراً مهماً في هيكلية القصة او الرواية.

على هذا الأساس تعد «وحدة حياة الانسان وحدة استقصاء قصصي»[3](٢٦)، «تبحث عن مفهوم من الخير يجعلنا قادرين إضفاء النظام على سائر الخيور، ويوسّع ادراكنا للهدف ومحتوى الفضائل، ويمنحنا القابلية على معرفة موضع الارتباط والاستمرار في الحياة»(٢٧).

قبل هذا رأينا ماذا يتضمن تعريف الفضيلة: امتلاك الكيفيات الانسانية واستخدامها، هو الذي يجعلنا ننال الخيور الباطنية للممارسات. ولكن ينبغي في

1- causal efficacy.

2- narrative animal

3- narrative quest

ظل مفهوم «الذات» القصصية أن نضيف انّ هذه الكيفيات الانسانية تساعدنا في البحث عن الخير بواسطة إسعافنا بالقوة للتغلب على الموانع والأخطار، وتزويدنا بالوعي الذاتي.

وبالنتيجة «فإنّ قائمة الفضائل ستشمل ايضاً الفضائل الضرورية لحفظ الأسرة والمجتمع السياسي الذي تسعى فيه المرأة والرجل معاً نحو الخير، وكذلك الفضائل الضرورية في الدراسة الفلسفية حول خصلة الخير» (٢٨).

هل هذا يعني اننا سجناء في هويتنا التاريخية والاجتماعية؟ يجيب انتاير على هذا السؤال بالنفي: فتمرد الفرد على هويته هو الطريق للتعبير عنها دائماً. كما انّ عثوره على هويته عن طريق عضويته في مجتمعات مثل الأسرة والمحلة والمدينة والقبيلة لا تستلزم ان تعترف «الذات» بالمحدوديات الاخلاقية الخاصة بهذه المجتمعات» (٢٩).

صفوة الكلام هي انّ الجزء المهم من هوية الفرد هي تلك الأشياء التي ورثها مع ماض خاص حاضر في حاله. وهكذا فالتقاليد التي تنتقل عن طريقها ممارسات خاصة، ليست مستقلة عن التقاليد الاجتماعية الأكبر.

مفهوم تقليد البحث الأخلاقي[1]

من الضروري التميز منذ البداية بين مفهوم التقليد كما يراه ماك انتاير وبين مفهومه في النظريات السياسية للمحافظين. فالتقليد كما يراه الفيلسوف «ادموند برك» متعارض مع العقل أساساً، ويستخدم في مجال الإقلاع عن التنازع وتعزيز الثبات، بينما يرى انتاير انّ العقلانية تنشأ في مهد فكري. والتقليد لا يكون لديه نظام إلّا اذا شُيِّد على أساس من الخير:

«التقليد الحي مبحث واسع من الزاوية التاريخية، ومجسَّم من الزاوية

1- tradition of moral enquirty

الاجتماعية. كما انه مبحث بالضبط حول الأخبار التي تشيد ذلك التقليد. وتجري ملاحقة الأخبار في باطن التقليد خلال اجيال، وأحياناً خلال أجيال كثيرة»(٣٠).

يتساءل انتاير في كتاب «عدالة من؟ أية عقلانية» قائلاً: كيف ينبغي ان نقيّم التفاسير المتنافسة وغير المنسجمة للعدالة؟(٣١)

في كتاب «بعد الفضيلة» يسلط الضوء الى حد ما على انه خلافاً للرؤية الفلسفية السائدة في عصره، ليست هناك سلسلة بحوث أخلاقية نمت وازدهرت طوال التاريخ، وانما هناك تقاليد متنافسة لدى كل منها مفهوم من الخير شيّد على أساسه ذلك التقليد الخاص.

اذن السؤال الذي يُطرح مباشرة متعلق بالحكم الذي ينبغي ان يتم من أجل انتخاب واحداً منها.

انتاير يقدم قراءة أوسع من هذا المفهوم ويقول بأنّ التقاليد الفكرية لا تختلف في الخيور التي تلتزم بها، وانما ايضاً في التفسير الذي لديها للعقلانية.

مثل هذا الادعاء حول التفاسير المتنافسة للعقلانية يزعزع بشكل أساسي الاجابة التي من الممكن ان تعطى على التساؤل السابق والتي يمكن ان يتم على ضوئها التحكيم بين التقاليد المتنافسة من خلال الاستعانة بقواعد المنطق.

على أساس هذه الإجابة، من الممكن ان يكون تقليد ما أفضل من غيره منطقياً. ولكن وكما يؤكد على ذلك انتاير تُعد ملاحظة القواعد المنطقية شرطاً لازماً ـ وليس شرطاً كافياً ـ في العقلانية النظرية او العملية(٣٢). وعلى هذا الأساس ينبغي فهم مفهوم التقليد بمعنى أوسع.

لادراك مفهوم تقليد البحث الأخلاقي، من المفيد دراسة العلاقات الباطنية بين التقاليد. وكما سنرى فإنّ تفسير انتاير لأزمات نظرية المعرفة يلعب دوراً كبيراً في هذا المجال.

وبعد أن نسلط الضوء على ذلك التفسير وايضاح هذا البحث، سنطرح بعض

دراساته في تاريخ الفكر الاخلاقي على سبيل الايجاز. ثم ندرس ما ذهب اليه على صعيد اللا قياسية واللا ترجمية(١).

من الضروري في بادئ الأمر إلقاء نظرة على العلاقات القائمة في قلب تـقليد البحث الاخلاقي. ولذلك لابد ان نفهم على هذا الصعيد ما يدعوه انتاير بـ «ازمات نظرية المعرفة»(٢).

امتلاك الاشتراك الثقافي يعني الاشتراك في الموضوعات التي تشيد العمل القابل للفهم بواسطة الفرد، والتي تُتَّخذ ايضاً كأدوات لتفسيراته لأعمال الآخرين.

تصوروا فرداً ما يعود الى وطنه بعد غياب طويل فيجد انّ الناس قد تغيَّروا في غيابه. وهذا الأمر يبعث على ظهور العديد من الصعوبات لأنّ قصته القديمة حول اسرته والمجتمع الذي كان يعيش فيه، باتت مرتبكة بواسطة الشكوك الأساسية. ولذلك يجد نفسه في ازمة معرفية.

اذن الأزمة المعرفية، هي أزمة في العلاقات الانسانية دائماً(٣٣).

ورغم ذلك على مثل هذا الفرد القبول بأمرين: الأول هو أنّ الشكل الجـديد لفهمه من الممكن ان يخضع بدوره للتساؤل. والثاني بما انّ نقد الحقيقة، وقـابلية الفهم، والعقلانية امور تثار التساؤلات حولها في مثل هذه الأزمات. «فنحن لسنا في موقع قط يسمح لنا ان ندعي بوقوع الحقيقة تحت تصرفنا، او اننا نسلك سلوكاً عقلياً ومنطقياً بشكل كامل» (٣٤).

ولكن كيف يبدأ مثل هذا التقدم نحو قصة او رواية أفضل؟

طبقاً لنظر انتاير انّ من علائم ازمة التـقليد هـي ان تـبدأ طـرقه الاتـصالية المتداولة بالانهيار، فتصبح ضغوط الريبية أكثر آنية، وتتحول الجهود لممارسة أمر متعذر ـ أي رفض الريبية الى الأبد ـ الى أهم مسائل تلك الثقافة وليس مجرد بحث

1- untranslability

2- epistemological crisis

أكاديمي صرف(٣٥).

اما لماذا تعرض الدور القصصي لهذا الجفاء الواسع في المباحث الفلسفية؟ فلأنّ التقاليد لا تحظى إلّا باهتمام المنظّرين الاجتماعيين المحافظين. ومثل هؤلاء المحافظين لا يعيرون أهمية للعلاقة بين التقليد والقصة.

فالذي يشيد التقليد هو التنازع بين تفاسير ذلك التقليد، وهذا الأمر يتناقض مع مفهوم التقليد بمثابة حل للنزاعات العقلية والمستخدم لهذا الغرض في نظريات المحافظين.

اذن جميع أنماط التقليد ـ سواء كان دينياً أو سياسياً أو ثقافياً ـ تتعامل مع المباحثات المعرفية كوجه ضروري للنزاعات.

أضف الى ذلك «أنّ الموضوع ليس مجرد انّ عدة اطراف في داخل التقليد تختلف في وجهات نظرها، وانما تختلف أيضاً في طريقة وصف وجهات نظرها والاسلوب الذي تلجأ اليه لحلها. كما تختلف أيضاً في ماهية الأشياء التي تؤلف الاستدلال المناسب والشواهد القاطعة والوثائق المتقنة»(٣٦).

من الجدير ان نشير هنا الى انّ افرازات مفهوم الأزمات المعرفية داخل التقاليد تتناقض مع الاتهامات التي تثار عادة ضد الجماعيين لاسيما ماك انتاير. يقال عادةً انّ الجماعية غير مرنة ازاء أي تغيير وانتقاد.

«موريزيو باسريث دنتريفس»[1] ورغم دفاعه عن سائر الجماعيين ورفضه لهذه التهمة لكنه يعتقد أنّ موقف انتاير ازاء مبدأ التسامح موقف عدائي لأنّ تصوره للمجتمع القائم على إحياء الإجماع الكامل للقيم ينبغي ان يهيمن على حياتنا الاجتماعية والسياسية بنفس الصورة التي كانت تُفهم في مفاهيم العصور القديمة والوسطى عند كل من ارسطو وتوما الأكويني:

«اعتقد أنّ هذا الاقتراح مضافاً اليه فكرة تأسيس المجتمعات المحلية التي تجتمع

1- Maurizio Passerin D'Entreves

حول مفهوم مشترك للحياة القائمة على الخير، لا يدع مجالاً كبيراً للتسامح» (٣٧).

الأمر الذي يتجاهله «دنتريفس» هو: قد يمكن اتهام انتاير باتخاذ موقف معارض للتعددية بالطريقة التي تفهمها الليبرالية المعاصرة، إلّا انه لا يمكن التشكيك في مواقفه من التسامح.

طبقاً لرأي انتاير انه من ضروريات العقلانية، الحوار بين شتى التقاليد حيث ان تعلّم اللغة الاولى الثانية[1] يجعل من الحوار والتنازع أمراً ضرورياً.

لابد من تصديق الأمر التالي وهو انّ تقليد شخص ما يمكن أنْ يضمحل بواسطة أزمات نظرية المعرفة، وأنّ يُوفر له تقليد آخر مصادر أفضل لفهم العالم.

اذن الالتزام بتقليد ما لا يلغي الحوار مع سائر التقاليد ولا ينتهي الى عدم التسامح والتساهل. بل على العكس، يوفر هذا الرأي تفسيراً أفضل وأكثر انسجاماً من الماهية النقدية.

النقد الذي يوجه الى تقليد ما ـ على العكس من اسلوب الفهم السائد بين المفكرين الليبراليين ـ لا يأتي من اللا مكان[2] أو بدون مقدمات. فإلى الحد الذي يتصل بدائرة العقل الانساني، لا يوجد مشهد من اللا مكان[3]، إذ في مثل تلك الحالة تبرز الحاجة الى رؤية أبعد من المحدوديات التاريخية والثقافية للمخلوقات الانسانية. ورغم ذلك هناك إمكانية بالنقد من باطن التقاليد ناهيك عن النقد بين التقاليد.

التنازع لا يحدث في داخل التقليد الواحد، وانما بين التقاليد أيضاً. ومن الضروري قبل تناول العلاقات بين التقاليد الاخلاقية وموضوع اللا قياس واللا ترجمة، الاستعانة ببعض أمثلة انتاير لتسليط الضوء على هذا البحث. وهناك أهمية

1- second first language

2- nowhere

3- view from nowhere

كبيرة جداً لإدراك كيف يستند كل تقليد الى تفسيره الخاص للعقلانية. ومن أجل الايفاء بهذا الغرض اخترنا مواقف افلاطون وأرسطو من جهة، والتنويرية، والليبرالية من جهة اخرى.

طبقاً لرأي افلاطون، البحث الفكري ليس العثور على النظريات والاستدلالات العقلانية التي لم يُثر حولها سؤال، وانما هو الحركة من نظرية الى نظرية اخرى، وبمثابة الحركة نحو نوع آخر من اللوجوس(١) الذي يكشف في آخر المطاف عن ماهية الظواهر كما هي.

هذا المفهوم من الأشكال(٢) يوفر بدوره المادة اللازمة لاصلاح وتنظيم النظريات اللاحقة.

«اذن نهاية البحث وغايته في ماهية العدالة ينبغي ان تكون تفسيراً للعدالة كما هي. اي «ايدوس»(٣) لجميع التمثيلات الجزئية والأوصاف المنحازة. فنظرية الصور هي نظرية في باب البحث قبل أي شيء آخر، وهي النظرية التي تؤدي الى فشل الباحثين بالضرورة حين تجاهلها، لأنهم سوف لن يعلموا ماذا يفعلون» (٣٨).

يعتقد انتاير بوجود أربع صفات في البحث الهادف وهي: اولاً، انّ على اية مرحلة متأخرة للبحث ان تفترض معطيات المرحلة المتقدمة. ثانياً، أن تقدم المراحل المتأخرة نظرية في الخطأ والبطلان من اجل ايضاح عدم تناسب المراحل المتقدمة. ثالثاً، ينبغي في المراحل المتأخرة تقديم مفهوم اكثر تناسباً حول هدف البحث. رابعاً ان يكون هذا المفهوم حول الهدف والذي ينضج تدريجياً، مفهوماً لبحث ضروري تام.

1- logos

2- forms

3- eidos

على هذا الأساس يلزم ان ينحاز افلاطون لهذا النمط من البحث العقلاني الخاص بالعدالة في مقابل تلك الرؤية الاخرى التي يطرحهاالسوفسطائيون.

اذن إعادة النظر من قبل أرسطو في آراء افلاطون تشمل أمراً واحداً أساسياً على الأقل: فبينما يضع افلاطون عالم الصور[١] متضاداً بشكل كامل مع عالم المصاديق، ينظر أرسطو الى الصور بأنها ذلك الشيء الذي يتحقق في المصاديق.

اذن فيما يضع افلاطون المجتمع السياسي المثالي في قبال المجتمعات السياسية الواقعية، يرى أرسطو أفضل انواع المجتمع السياسي بمثابة تصديق لمعيار يتحقق ضمن نشاطات المجتمعات السياسية الواقعية.

ورغم ذلك ينبغي ان لا نعتبر الرؤية الأرسطية نسبية مطلقة لأنّ نظرية الفضيلة عنده تميز بين ما يعتبره الفرد امراً حسناً في زمان خاص وبين ما هو خير في الواقع.

من وجهة النظر الأرسطية: الكمال السياسي والكمال التشريعي يشمل الخيرية بالشكلين العام والخاص. ومع ذلك فالخيور التي هي دولة المدينة[٢] (المجتمع السياسي) ليست سياسية صرفة، وانما هي خيور المواطنين. وعليه لا يوجد اي عدم تناسب بين الفضائل المدنية والخير الفردي.

طبقاً لتفسير ارسطو للحكمة العملية، بما انه ينبغي أن يُحرِّك الشخص بواسطة العقيدة التي هي افضل لديه من غيرها في هذا الظرف الخاص، وبما أنّ هذا الأمر بحاجة الى مثل هذه العقيدة التي يُستدل عليها عقلياً بالأدلة القاطعة، فلابد أن تقوم عقيدة الفر د على مختلف أنماط الاستدلال.

«من وجهة نظر أرسطو ينبغي ان يستدل الفرد بنوع من المفهوم الابتدائي حول ما هو بالنسبة اليه خير، للانطلاق نحو افضل رؤية مستدلة يمكن ان تُكتشف

1- the realm of forms

2- polis

للانسان من حيث هو انسان، كي يصل من خلال تفسير ما هو أعلى خير بالنسبة اليه، الى النتيجة التي هي خيرٌ اليه في تلك الظروف الخاصة»(٣٩).

اذن الفرد بحاجة الى تربية خمس قوى مرتبطة فيما بينها: القوة الاولى عبارة عن وصف الظروف الخاصة التي يمر بها. والقوة الثانية عبارة عن الاستدلال بواسطة اساليب الاستدلال الديالكتيكي نحو مفهوم مناسب من الخير. القوة الثالثة عبارة عن فهم الخير بمثابة الاشتراك في مختلف الأعمال التي تتناسب مع فردٍ في عمره، ولديه نفس مستواه الدراسي وعمله الخ. القوة الرابعة ان يكون قادراً على ان يستنبط من فهمه العام للخير لصالح نتيجة بشأن ما هو أفضل بالنسبة اليه. والقوة الخامسة ينبغي ان يتدرب للحصول عليها هي قوة الانتفاع بالقوى الأربع المذكورة معاً. وهذا ما يمكن ان يتعلمه في المجتمع السياسي.

خلافاً للتفسير الأرسطي للعدالة والحكمة العملية الذي تلعب فيه الخصوصيات دوراً مهماً، فالهدف الجوهري للمشروع التنويري هو إعداد المعايير والأساليب في الاستدلال العقلاني للبحث في الاطار العام[1]، بحيث يمكن من خلالها الحكم في عدالة أو لا عدالة وعقلانية او لاعقلانية الأعمال في جميع حقول الحياة:

«كان يؤمَّل ان يتخلى العقل عن السلطة[2] والتقليد. كان ينبغي ان يستعين الاستدلال العقلي بأصول غير قابلة للإنكار من قبل أي فرد، والاستقلال بالتالي عن جميع الخصوصيات الاجتماعية والثقافية التي هي باعتقاد المفكرين التنويريين ليست سوى تلبيس اتفاقي للعقل في أزمنة وأمكنة خاصة»(٤٠).

التقليد الليبرالي الذي أصبح منذ تلك الفترة مسيطراً على فلسفة الأخلاق والسياسة، اختار لنفسه وظيفة مماثلة. والمبحث الذي لم يطرح حتى زمان صدور

1- public realm

2- authority

كتاب «عدالة من؟ اية عقلانية؟» هو أنّ الليبرالية بدلاً من ان تكتشف اساس نظرية المعرفة فيما يتعلق بمباحث التقاليد المحايدة الأخرى، والادعاء بنوع من التفوق النسبي على سائر مذاهب البحث الأخلاقي، تغيرت نحو تقليد ما. فالادعاء الليبرالي لاسيما في صورته الكانتية على الأقل، انها تقدم إطاراً سياسياً وحقوقياً واقتصادياً يعيش في ظله في أمن وسلام اولئك الذين يؤمنون بالمفاهيم اللا متجانسة في باب الحياة الخيرة:

«كل فرد ينبغي ان يكون حراً بشكل متساو، وان يطرح رأيه ويعيش طبقاً لأي مفهوم للحياة الخيرة التي يرغب فيها، مهما كانت النظرية المنبثق عنها ذلك المفهوم» (٤١).

في الاطار العام لا يجوز سوى إظهار الرجحان، سواء كان ذلك بعنوان الفرد او بعنوان الجماعة. وفي مثل هذه الحال يمكن ان نشاهد بسهولة فكرة «السوق محور الليبرالية».

وعلى أساس مثل هذه الفكرة يمكن ان تُفهم الوجوه الاساسية لنظام التقويم الليبرالي. ويلزم عن مبدأ الحيادية ان تلتزم الليبرالية بفكرة عدم وجود خير غالب.

ما يأتي في أعقاب هذا المبدأ هو تجزؤ الحياة الى عوالم مختلفة فيلاحق كل فرد خيره في باطن جماعات متفاوتة ومتميزة.

اذن «الذات» الليبرالية، «ذات» تتحرك من عالم لآخر، وتجزّئ عملية سلوكها. ولابد أن يعيَّن طلب كل فرد عن طريق حساب الرجحانات الفردية وبواسطة المماحكة على ضوء المنابع:

«يلزم في جميع حقوق حياة الانسان ـ وليس في المعاملات السياسية والاقتصادية الواضحة فقط ـ وجود قواعد مماحكة مقبولة. وما ينبغي ان ينتظره كل فرد وجماعة من القواعد هي ان تجعل من الفرد والجماعة قادرين على العمل برجحاناتهم في أعلى حد ممكن. وفي مثل تلك الحالة تجد مثل هذه القوة قيمة

مهمة جداً في التجدد الليبرالي» (٤٢).

غير انّ العمل بالرجحانات والطلبات ليس أمراً خاصاً بالليبرالية. ما يميز الليبرالية هو أنّ التعبير عن المطالب تغير الى الاستدلالات العقلية. اي الى مفردات الحكمة العملية.

ماك انتاير يعتقد أنّ مثل هذا التغيير في الشكل قد تحقق «بواسطة اعادة بناء الفكر والعمل بطريقة مطابقة لعمليات حقل السوق العامة والسياسة الفردية الليبرالية» (٤٣).

اذن يمكن قراءة التفاوت بين مفهوم الحكمة العملية الليبرالي والأرسطي: في الحكمة العملية الأرسطية، يُنظر الى الفرد كمواطن يلجأ الى الاستدلال، بينا يُنظَر اليه في الحكمة العملية الليبرالية كفرد.

طبقاً لرأي ماك انتاير: الثقافة الليبرالية تغير وجهات النظر الى ما تحدثت عنه النظرية السياسية والأخلاقية سلفاً، ومعنى هذا هو انّ الدفاع عن وجهات النظر الأخلاقية والسياسية المتنافسة في داخل النظام الليبرالي يُفسّر كبيان للرجحانات. بينما كانت الليبرالية ترفض منذ البداية ادعاء اية نظرية غالبة حول الخير، أصبحت هي في الواقع تبلوراً لمثل هذه النظرية لأنّ «مبادئ التنظير الليبرالي ليست حيادية ازاء مفاهيم الخير الانساني، إذ أنّ هذه المبادئ ليبرالية دائماً» (٤٤).

يبدو انّ هذه الأمثلة كافية لايضاح مفهوم تقليد البحث الفكري. لذلك من الضروري ايضاح وجهة نظر انتاير في العلائق ما بين التقاليد، وهو الموضوع الذي يرتبط أكثر من غيره ببحثنا هذا.

رأينا في وجهة نظر انتاير الكثير من التفاسير غير المتجانسة للعقلانية، ينتهي كل تفسير منها الى مفاهيم متباينة في القضايا الأخلاقية كالعدالة، والفضيلة.

والسؤال الذي يُثار ضمن هذا الاتجاه هو: هل باستطاعتنا ان نقيّم تقليد بحث اخلاقي بتقليد آخر؟

انتاير يميز بين ذلك النوع من التقييم الذي نتعامل به حين نقيس المباحث المتنافسة والمتنوعة في التقليد الواحد، وذلك النوع من التقييم الذي يُستخدم حين قياس المباحث المتماثلة في تقليدين مختلفين ومتنافسين.

في النوع الأول توجد مجموعة من المعايير الواضحة نسبياً التي نستعين بها خلال القياس. اما في النوع الثاني فنتعامل مع تفاسير من الحكمة العملية التي تظهر في أُطر متفاوتة تماماً.

وها هنا نواجه مسألتي اللا قياس واللا ترجمة اللتين تقعان في مقابل الدعوة الأساسية للشموليين الذين يعتقدون بأنّ جميع المظاهر الثقافية ينبغي ان تكون قابلة للترجم الى اللغة التي يتحدث بها اتباع الحداثة.

أضف الى ذلك انه لا يوجد بالمعنى الأوسع للكلمة معيار محايد مستقل قابل للتبرير العقلي، بحيث يمكن الاستعانة به في مثل هذه المقايسة.

هذا لا يعني انه لا يمكن ان نجد مثل هذه المعايير المحايدة.

النقطة التي يؤشّر عليها ماك انتاير هي انّ ما يلزم لكل سعي هادف الى معرفة اساس للعدالة مستقل عن تقاليد الخصوم، هو وجه او وجوه من الوضع الأخلاقي للانسان الذي يجعله مستقلاً ومنفصلاً عن الخصوصيات التي لديه بفعل العضوية في المجتمع او في تقليد ثقافي ما.

حين المبادرة الى مثل هذا العمل، المشكلة التي تبرز هي «أنّ تلك المفاهيم الشمولية غير الشخصية التي نجت من ذلك الانتزاع من العينية السائدة لأنماط التفكير والعمل الاخلاقي التقليدي وحتى غير التقليدي، أضعف من أن تلبّي وتحقق ما هناك حاجة اليه»(٤٥).

اذن موقف انتاير يختلف عن موقف النسبية المطلقة لأنّه لا يرفض كلياً إمكان حصول الشمولية، والذي يعتقده هو اننا لا نستطيع من خلال الاستعانة بمثل هذه الشمولية الانطلاق بشكل كاف لتشييد تلك الأسس التي نسعى لتحقيقها.

يتميز موقفه عن النسبية بطريق آخر أيضا: اذا كان بمقدور تقليدين اخلاقيين

متنافسين ان يشخص كل منهما الآخر كطارح لمباحث في مواضيع مهمة، فلابد ان يشتركا في بعض الجوانب على الأقل.

اذن في الوقت الذي يمكن ان توجد فيه بعض المعايير اللا قياسية التي يتمسك بها كل تقليد، غير انّ هذا ليس هو العلاقة الوحيدة: «في بعض الأحيان قد يلجأ اتباع كل تقليد الى فهم وتقييم مواقفهم بواسطة التقليد المنافس» (٤٦).

اذن ما هي النتائج التي يعكسها مثل هذا المفهوم لتقليد البحث الأخلاقي ومثل هذا الوصف للعلاقة الداخلية والخارجية للتقاليد على سياسة التعدد الثقافي، امر يمكن ان نتناوله بعد ادراك مفهوم انتاير للثقافة الممكنة.

اما قبل هذه الفقرة لابد من الاشارة الى امر يتعلق برأي انتاير ضمن إطار لا قياسية ولا ترجمية التقاليد. يقول «غوردون غراهام»[1] ان ثمة مشكلة حين يوضع موقف انتاير في مقابل التقاليد. فلم يكن لديه سبيل سوى الأخذ بالحالة الخارجية وغير التاريخية في تقديم تفسيره.

يقول غراهام أيضاً:

«اذا ما اردنا صرف النظر عن عقد اختياري في هذا المجال، مع الاحتفاظ بالصفة التقليدية، فليس لدينا من سبيل سوى بحث غير تاريخي من ذلك النمط الذي يريد انتاير الهرب منه» (٤٧).

انتاير يرد على غراهام بقوله: صحيح انّ مفهوم التقليد والمعايير المستخدمة، قائمة في داخل رؤية خاصة مشيّدة على تقليد نامٍ، غير أنّ هذا الأمر لا يمنع عن استخدامها في نفس التقليد الذي ظهرت فيه. كما انّ هذا لا يمنع عن استخدامها لتدوين مباحث شمولية حول جميع التقاليد (٤٨).

كما يقول أيضاً:

لا يوجد أي تناقض نهائي في الاعلان عن إمكانية تقديم أحكام ذات أهمية

1- Gordon Graham

شمولية من قلب التقاليد الخاصة. وهي أحكام واقعة ضمن المحدوديات المقررة بواسطة الامكانات المفهومية واللغوية والمنطقية لذلك التقليد، وليست الاحكام المصحوبة بالرفض الصريح لأي بحث غير منسجم بأية صورة كانت ومن جانب اية رؤية منافسة:

«إذن في باطن أي تقليد ثقافي واجتماعي رئيسي، توجد وجهة نظر مشخصة حول ماهية الخير الانساني الذي يُطرح كحقيقة. ورغم أنّ هذه المباحث، في باب الحقيقة لكنها تُدعم في مختلف التقاليد عن طريق الاستعانة بمعايير الاستدلال العقلي التي لا تقبل القياس»(٤٩).

اذن القول بأن نظرية انتاير بشأن تقاليد البحث الأخلاقي منبعثة من تقليد خاص وأنها بالتالي نظرية قائمة على التقليد، لا يثير بحد ذاته علامة استفهام حول صحة هذه النظرية.

الثقافات والتقاليد

حينما تحظى الثقافات، أو بشكل أصح وجوه من الثقافات، بأهمية سياسية على ضوء مسألة التنوع الثقافي وتُفْهَم كتقاليد للبحث الأخلاقي، سيتاح إدراك أفضل لسياسة التنوع الثقافي.

أي ما دام الأمر يتصل بعملية القرارات السياسية، فلا ينبغي ان يُفهَم التفاوت بين المجتمعات الثقافية كتفاوت بين الثقافات كثقافات. فالثقافة تُفْهَم كأرضية ومصدر لتقاليد ومناهج البحث الأخلاقي.

من الضروري ان نوضح في بادئ الأمر مفهوم الثقافة بالصورة التي يفهمها ماك انتاير. ويمكننا الاستعانة لتحقيق هذا الغرض بدراسته حول الخصوصيات الخمس لمفهوم الأخلاق في ثقافة الطبعة التاسعة لدائرة المعارف البريطانية[1]

1- Ninth Edition of the Encyclopaedia Britannica.

والتي يُعدّ «آدم غيلفورد»[1] من أبرز أعضائها.

الخصوصية الاولى هي انّ الاخلاق تحظى في هذه الثقافة بعالم اخلاقي متميز ومستقل نسبياً. وعلى هذا الأساس ينفصل الأمر الأخلاقي بوضوح عن الأمر الاقتصادي، والأمر الديني، والأمر القانوني.

الخصوصية الثانية هي انّ الأخلاق بالأساس، موضوع ذو صلة بالانصياع لقواعد خاصة وردود فعل ازاء اية عملية انتهاك لها.

الخصوصية الثالثة هي انّ هذه القواعد قواعد تحريمية[2] أساساً.

الخصوصية الرابعة هي انّ هذه الثقافة يتساوى فيها «مفهوم السلوك غير المناسب مع انتهاك الحدود المجزئة للحياة الاجتماعية. فمعرفة طبيعة الحوار والسلوك والزي، ولمن وفي اي زمان ومكان، جزء لا يتجزأ من العلم الأخلاقي والاجتماعي» (٥٠).

الخصوصية الخامسة، هي انّ المباحث الاجتماعية لاسيما في العمل وحول طبيعة الاخلاق وعناصرها، مصحوبة باختلاف في وجهات نظر فكرية حول ماهية الاستدلال العقلي.

ويستنتج انتاير انّ الفلسفات الأخلاقية تنبري دائماً لتبيين أخلاق وجهات النظر الخاصة الاجتماعية.

الجزء المهم من هذا الترابط بين الاخلاق وفلسفة الأخلاق ينبع من دور الأخلاق. فالأخلاق من وجهة نظر انتاير عبارة عن انواع خاصة جداً من الأدوار الاجتماعية التي تفرض محدودية بطريقة ما على شخصية اولئك الذين يمتلكونها بحيث لا تفعل ذلك سائر الأدوار الاجتماعية الاخرى»، وذلك لأنها «توفر خصوصيات اخلاقية يمكن معرفتها، وتُعدّ القابلية على معرفتها مهمة اجتماعياً لأنّ

1- Adam Gilford

2- prohibitons

العلم بها يقدم تفسيراً لأعمال اولئك الذين يفترضونها»(٥١).

فالخلق يحظى باحترام جميع اعضاء الثقافة الواحدة أو جزء مهم منهم(٥٢). وعليه فالأخلاق عبارة عن نمط خاص من الأدوار الاجتماعية لثقافات خاصة:

«اذن من التباينات الأساسية بين الثقافات هو حجم دور الأخلاق. وما هو خاص بكل ثقافة، خاص بمستوى كبير بمجموعة الاخلاق»(٥٣).

اذن من وجهة نظر ماك انتاير، فلسفة الأخلاق العصرية ـ حيث الليبرالية تمثل ايديولوجيتها السياسية ـ عاجزة عن ادراك العلاقة ما بين «الذات» والمجتمع. ورأينا كذلك انّ نقده القائم على الفضيلة للفردية الليبرالية يتركز على انّ التقليد الليبرالي عاجز عن تقديم مشروع أخلاقي أساسي ومنسجم ومستمر.

ومن اجل علاج هذا العجز يُقبل على نظرية هي ارسطية بالأساس وينبري لتبيين اطار منسجم من الفضائل عن طريق تفسيره للأعمال، والانتظام القصصي لحياة الانسان، وتقاليد الدراسة الأخلاقية.

على هذا الأساس ينبري الى نقد الشكل الموجود للجامعات ويقترح ان تكون الجامعات مكاناً «تبيَّن فيه مفاهيم ومعايير الاستدلال العقلي على شكل بحوث مفصلة وتخضع للتقييم بطريق عقلاني كي يتعلم المجتمع عن طريق الجامعات فقط كيف ينظم مباحثاته ـ نظرية كانت أو عملية ـ بطريقة يمكن الدفاع عنها عقلياً»(٥٤).

لا ريب في انّ القيام بمثل هذه المهمة لا يتحقق إلّا اذا كانت الجامعات مكاناً يسمح فيه لوجهات النظر المتنافسة في باب الاستدلال العقلي، كالآراء المتعلقة بالسلاليين[1] والتوميين، بتطوير بحوثهم في العمل، وتبيان نظرياتهم لذلك العمل، وكذلك إمكان ظهور الصراعات الأخلاقية والفكرية»(٥٥).

1- geneologist

حينما يتحدث ماك انتاير عن السياسة، يرجح الجماعات السياسية[١] لأنّ المشاركة بمعناها الواسع تتحقق في مثل هذه الجماعات، ويعتقد بأنّ الفردية الليبرالية تقضي على المجتمعات الاشتراكية:

«بما أنّ الليبرالية تروّج في العمل ـ وبنفس المستوى في النظر ـ لفكرة حول عالم الاجتماع، تقول بأنّ كل فرد بحاجة الى حماية في طريق الحصول على كل ما انتخبه كخير، وبما انّ هذا العمل لا يتحقق إلّا عن طريق تأمين الحقوق الفردية، فليس باستطاعة مبدأ المباحث الأخلاقية الليبرالية ان يشترك إلّا في مفهوم خالص للخير، والذي ليس سوى مجموعة من الرجحانات الفردية» (٥٦).

غير انّ البحث عن مثل هذا المفهوم من الخير وجهته ومنشئه، جزء لا يتجزأ من المجتمع الاشتراكي. ويعتقد ماك انتاير انّ ما نحن بحاجة اليه عبارة عن:

«سياسة دفاع عن النفس بالنسبة لجميع المجتمعات المحلية التي تتطلع الى شكل من الاكتفائية الذاتية والاستقلال عن المجتمعات القائمة على الاشتراكية. وهي بالتالي بحاجة الى الدفاع عن نفسها في مواجهة التأثيرات اليومية للرأسمالية وسلطة الحكومة» (٥٧).

وعلى ضوء دفاعه عن السياسة القائمة على الخير المشترك، يمكن اعتبار الجماعة السياسية، جماعة مثالية من وجهة نظره.

من أجل ايضاح معطيات تفسير ماك انتاير لتقاليد البحث الأخلاقي، من الأفضل الاستعانة بمثال يرتبط مباشرة بالتنوع الثقافي في الديمقراطيات الليبرالية الغربية، اي قضية كتاب «الآيات الشيطانية»[٢] المعروف.

هناك على الأقل وجهتا نظر مهمتان في بريطانيا بشأن هذا الكتاب. الاولى وجهة نظر ليبرالية قائمة على أساس مبدأ التساهل تؤمن بحرية التعبير، وبالتالي

1- political communities

2- Satanic Verses

معارضة اية خطوات مخالفة لصدور هذا الكتاب.

الثانية وجهة نظر المجتمع الانجليزي المسلم الذي يعتقد بضرورة منع صدور هذا الكتاب طبقاً لقانون الاسلام.

من وجهة النظر الاسلامية، انّ الرضا الالهي ينظم العلاقة ما بين الانسان والعالم. ولابد للانسان من معرفة الطريق الذي يقوده نحو هذا الهدف. وهذه المعرفة معرفة عقلية. وبينما يُعدّ العقل الانساني في النهج الليبرالي الحديث هو العقلانية الممكنة الوحيدة والأفضل، فإنّ النهج الاسلامي في ذات الوقت الذي يحترم العقل الانساني ويدعو الى استخدامه، يضع بين يديه مصدراً آخر أوسع وأسمى وهو الوحي.

اذن في الوقت الذي يعتقد المسلمون انّ موقفهم قابل للدفاع عقلياً، إلّا انّ رؤيتهم لا تستمد اعتبارها من ذلك النمط من الاستدلال العقلي الشائع في الثقافة الليبرالية.

اذن فالليبراليون ليس بوسعهم اتهام المسلمين باللا معقولية او باللا استدلالية العقلية من خلال الاستعانة بالمباحث العقلية الليبرالية، لأنّ هذه المباحث تقوم على نمط آخر من العقلانية.

ربما امكن تلخيص التصور الاسلامي لحيثيات العلاقة بين الانسان وبيئته المحيطة به في سطور اختطها يراع الشهيد السيد محمد باقر الصدر في كتاب «فلسفتنا»:

فالفهم المعنوي للحياة والاحساس الخلقي بها، هما الركيزتان اللتان يقوم على أساسها المقياس الخلقي الجديد، الذي يضعه الاسلام للانسانية وهو: رضا الله تعالى. ورضا الله ـ هذا الذي يقيمه الاسلام مقياسا عاما في الحياة ـ هو الذي يقود السفينة البشرية الى ساحل الحق والخير والعدالة[١].

---

١ ـ الصدر، السيد محمد باقر، فلسفتنا، دار الكتاب الإسلامي، قم، ص ٤٩.

إذن، لابد أن يكون الانسان واعياً للسبيل الذي يقوده الى هذا الاتجاه. ولكن، في الوقت الذي يعد فيه العقل البشري (الذاتي المحور) أو (المكتفي ذاتياً) المصدر الوحيد والارقى للعقلانية حسب منظور الثقافة الليبرالية الحداثية، تعتبر الثقافةُ الاسلاميةُ العقل مصدراً ذا قدرات محدودة وناقصة. وهذه وجهة نظر اثيرت على النحو التالي في كتاب «معرفة الاسلام» تأليف السيد محمد حسين بهشتي، ومحمد جواد باهنر، وعلي گلزاده غفوري بالاشتراك:

بعد ان تعرفنا على الانبياء، وامعنا النظر في احوالهم وسيرهم، واطمأنت قلوبنا إلى علامات النبوة الخاصة التي ألفيناها في شخوصهم فتثبّتنا من أن هؤلاء الافراد المختارين موصولون بينبوع معرفي جديد، وعلى ارتباط مباشر بمبدأ الوجود الذي يوافوننا منه بتعاليم دينية ليست من افرازات افكارهم الشخصية أو تجاربهم الخاصة، وانما هي رسائل تنويرية بعث بها الخالق الى المخلوقين، اذا وثقنا من كل هذا، عندئذ يكتسب الوحي وبصورة تلقائية دوره الحساس والموجِّه في حياتنا. وبهذا سننشدُّ نحن ايضاً عن طريق الانبياء وبفضلهم الى ينبوع معرفي جديد يزودنا بتعاليم جد ثمينة حول العالم وبواكيره ومآله، والسبيل القويم للحياة الانسانية، تنير لنا طريق الحياة[١].

والمحصلة:

الانسان المنقطع عن تعاليم الانبياء لن يكون موصولاً الّا بمصدر واحد من مصادر الوعي هو التجربة والتفكير البشريين، بينما يرتبط الانسان الموصول بالانبياء بمصدرين اثنين هما التجربة والتفكير البشريين، ووحي الانبياء[٢]

المثال السابق يكشف عن المشكلة التي لم تقدم سياسة ماك انتاير المقترحة

---

١ ـ باهنر، محمد جواد؛ حسيني بهشتي، محمد؛ گلزاده غفوري، علي؛ معرفة الاسلام؛ طهران، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، ص ١١٦ ـ ١١٧.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ١١٧.

حلاً لها. فقد أُعطيت المجتمعات الثقافية استقلالاً نسبياً من أجل اختيار لون من السياسة ينطبق مع مفهومها المشترك للخير. ولكن كيف يمكن العمل على صعيد العلاقة السياسية ما بين هذه المجتمعات؟

المجتمعات السياسية المختلفة من الممكن ان تصل الى مفاهيم متفاوتة وأحياناً متضادة للخير، فمن الواضح انّ مثل هذه العلاقات لا يمكن ان تقوم على اساس مفهوم للخير. ويبدو انّ ماك انتاير لم يقدم إجابة مقنعة على هذا التساؤل.

النتيجة

ماك انتاير يعتقد أنّ الاخلاق العصرية تمر في وضع مضطرب، يكشف عن وقوع الاختلاف في الآراء الأخلاقية.

طبقاً لنظره، نحن نعيش في ثقافة عاطفية ترى ان الأحكام الأخلاقية ليست سوى التعبير عن العاطفة والموقف الشخصي. وفي ظل هذه الثقافة يُنظَر الى «الذات» فاقدة لأية هوية اجتماعية ضرورية، لأنّ تلك الهوية الاجتماعية التي كانت لديها في يوم ما، لم تعد في متناول يدها.

كما تُعدّ «الذات»، فاقدة لأي معيار، لأنّ الغايات التي كانت تحكم وتعمل بموجبها في يوم ما، لم تعد مقبولة في هذا اليوم.

غيبة مفهوم الغايات، انتهى الى علاقة مبهمة بين مفاهيم الماهية الانسانية والأحكام الأخلاقية التي تجعل الانسان قادراً على الانتقال من مرحلة الى مرحلة اخرى.

النظرية الأخلاقية الحديثة ـكنتاج لمشروع التنوير ـ بادرت بالنتيجة إما الى خلق غاية جديدة كمذهب المنفعة[1]، او الى تقديم مشروع جديد للقواعد

1- Utilitariansim

الاخلاقية كما هو الحال في الكانتية[١].

ماك انتاير يعتقد بعدم وجود الحقوق بـتلك الصـورة التي طُـرحت في فكـر المفكرين المحدثين كحقوق للانسان بما هو انسان. وبالتالي فـحقوق الانسـان او الحقوق الطبيعية ليست سوى خرافة ولذلك ينبغي بدلاً منها البحث في المـفاهيم الانسانية وغايات الانسان، وتشييد نظرية أخلاقية قائمة على الفضيلة.

يلزم لهذا الغرض الاهتمام بمفاهيم الممارسة، والذات القصصية، والتـقليد والتي سبق ان تحدثنا عنها بشكل مفصل.

يعتقد ماك انتاير انّ وحدة حياة الانسان تتجلى في وحدة البحث القصصي عن مفهوم للخير يجعلنا قادرين على بعث الانتظام في سائر الخيور، وتوسيع ادراكنا للهدف ومحتوى الفضائل. ويتألف جزء مهم من هوية الفـرد، مـن التراث الذي ورثه عن ماض خاص يحضر في حاله.

يعتقد ايضاً بعدم وجود مسار مستقيم في البحث الاخلاقي الذي تعرض للتغيير في تاريخ الفلسفة، وانما هناك تقاليد وسنن متنافسة يحمل كل منها مفهوم للخير. فما يؤلف التقليد الواحد عـبارة عـن تـضارب في تـفاسير ذلك التـقليد او النهـج. وتعرضت جميع التقاليد لأزمات معرفية. لذلك وخلافاً لما هو متصوّر فإنّ بحـثه حول السنن والتقاليد لا ينفي النقد الذاتي.

اذن يرى ماك انتاير انّ الثقافات تـؤلف الأرضـية والمـصدر لسـنن البـحث الأخلاقي.

من الضروري الاشارة بايجاز الى افرازات مثل هذا التفسير للثقافة:

أولاً، من وجهة نظره يتعلق كل نظام أخلاقي ونظرية أخلاقية بأرضية أو بيئة ثقافية خاصة. وعليه من الممكن ان يكون لفلسفتين اخلاقيتين او أكثر أرضـية ثقافية مشتركة، او ان تتعلق بأرضيات ثقافية متباينة.

1- Kantianism

ثانياً، التفسير للثقافة الذي قُدِّم هنا، أقل ابهاماً وغموضاً من التفاسير الليبرالية العصرية. فخلافاً لتلك التفاسير، تتضح هنا العلاقة القائمة بين الثقافة والأخلاق.

على أساس هذا التفسير، يصبح دور الأنماط الشتى للبحث الأخلاقي في مختلف الثقافات قابلاً للتبيان، ويمكن ادراك مصدر الاختلاف ما بين مختلف المجتمعات الثقافية. فما يميز الجالية الاسلامية في بريطانيا عن الأغلبية المسيحية، هي تقاليد البحث الاخلاقي التي يؤمنون بها.

ثالثاً، في ظل هذا التفسير، تعد سياسة التنوع الثقافي أكبر من الحفاظ على هذا المجتمع الثقافي او ذاك من خلال الحفاظ على بعض العناصر الثقافية كاللغة، فأخذت تهتم بأركان عملية رسم السياسة، أي القيم الاخلاقية التي تتم على اساس رسم السياسة. وبالنتيجة فالسياسة الخارجية لبلد ما تتصل بالتنوع الثقافي بنفس مستوى اتصال النظام التعليمي بالنظام الصحي لذلك البلد.

رابعاً، على أساس هذا التفسير، وعلى العكس من المفهوم الليبرالي للثقافة، لا يستثنى أي مجتمع ثقافي من سياسة التنوع الثقافي، حيث لا يُفترض اي امتياز أو أفضلية لثقافة او ثقافات خاصة. كما لا يُطرَح أي استثناء أيضاً. فكل مجتمع ثقافي ينبغي ان يحظى بالاهتمام في هذا النوع من السياسة بصرف النظر عن مدى تباينه عن الثقافة المهيمنة.

هناك إفراز خامس أيضاً لتفسير ماك انتاير، سنتطرق اليه بالتفصيل في الفصل الأخير. هذا الإفراز يشير الى مستويين من التعاليم الأخلاقية: الخصوصيات الاخلاقية تحظى بأهمية كبيرة في المستوى الأول، الأمر الذي يؤدي الى طرح التفاوت ما بين مختلف تقاليد البحث الأخلاقي في أوسع أشكاله. بينما يظهر اهتمام ـوإن كان بسيطاً ـ بمفاهيم الأخلاقية الشمولية في المستوى الثاني.

الأول شكل من أشكال السياسة يمكن ملاحظته في المجتمعات السياسية. والثاني يُشَك في قدرته على تقديم قاعدة لرسم السياسة لأنه أضعف من ان

يستطيع توفير ما يُحتاج اليه. ورغم ذلك ـوكما سنرى ـ يستطيع ان يـلعب دوراً مفيداً في سياسة التنوع الثقافي.

هوامش الفصل الثالث

1- A. MacIntyre, *After Virtue* (2ns ed) (London: Duckworth, 1985); A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth, 1988); A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (London: Duckworth, 1990).

2- A. MacIntyre, An interview with Alasdair MacIntyre, *COGITO*,Summer 1991, p. 68.

3- MacIntyre, *After Virtue*, p. 2.

4- Ibid, p. 23.

5- Ibid, p. 24.

6- Ibid, p. 33.

7- Ibid, p. 35.

8- Ibid, p. 39.

9- Ibid, pp. 49-50.

10- Ibid, p. 52.

11- Ibid, p. 52.

12- Ibid, p. 54.

13- Ibid, p. 58.

14- Ibid, p. 59.

15- Ibid, p. 60.

16- Ibid, p. 67.

17- Ibid, p. 68.

18- Ibid, p. 174.

19- Ibid, p. 187.

20- Ibid, p. 190.

21- Ibid, p. 191.

22- Ibid, p. 206.

23- Ibid, p. 208.

24- Ibid, p. 212.

25- Ibid, p. 216.

26- Ibid, p. 219.

27- Ibid, p. 219.

28- Ibid, p. 219.

29- Ibid, p. 221.

30- Ibid, p. 222.

31- MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 2.

32- Ibid, p. 4.

33- A. MacIntyre, "Epistemological Crisis, Dramatic Narrative and The Philosophy of Science", *The Monist* 69, 4, 1977, p. 455.

34- Ibid, p. 455.

35- Ibid, p. 459.

36- Ibid, p. 461.

37- M.P. D'Entreaves, "Communitarianism and the Question of Toleration", *Journal of Social Philosophy*, Vol. XXI, No. 1, Spring 1990, p 86.

38- MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 79.

39- Ibid, p. 125.

40- Ibid, p. 6.

41- Ibid, p. 33.

42- Ibid, p. 337.

43- Ibid, p. 339.

44- Ibid, p. 345.

45- Ibid, p. 334.

46- MacIntyre, *After Virtue*, p. 276.

كذلك راجع:

"Relativism, Power and Philosophy" reprinted in K. Baynes, J. Bohman & T. McCarthy (eds), *After Philosophy: End or Transformation?* (Cambridge, Mass.: MIT, 1987).

47- G. Graham, "MacIntyre's Fusion of History and Philosophy" in J. Horton and S. Mendus (eds.), *After MacIntyre* (Oxford: Polity Press, 1994), p. 173.

48- A. MacIntyre, "A Partial Response to my Critics" in After MacIntyre, p. 295.

49- Ibid, p. 259.

50- MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 26.

51- MacIntyre, *After Virtue*, p. 27.

52- Ibid, p. 29.

53- Ibid, p. 28.

54- MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, p. 222.

55- Ibid, p. 222.

56- A.MacIntyre,*Marxism & Christanity*(2nd ed.)(London:Duckworth,1995), p. xxii.

57- Ibid, p. xxvi.

والوضع الانساني تقدم معلومة في الأولوية الحقوقية فضلاً عن معلومات العوامل الاخرى» (٣). بتعبير آخر: النظرية الذرية عبارة عن رسم بياني لرؤية تتعرض هذه المعلومة في غيابها للشك الى درجة بحيث يصبح من الصعب الدفاع عنها.

طبعاً هذا لا يعني أنّ مفاهيم الحق لا تلعب أي دور في البحث الأخلاقي، لكنّ الذي يسعى تايلور لإظهاره هو: بينما يتحدد اهتمام الفلسفة الاخلاقية الحديثة بدراسة الاصول الاخلاقية التي ينبغي ان تهيمن على علاقاتنا بالآخرين والتي يدعوها تايلور بأخلاق الالتزام[١]، هناك تجاهل او تشكيك ازاء الهدف الآخر للدراسة الأخلاقية والمتصل بالكرامة[٢]، ومفهوم الحياة الخيّرة عندنا. ويتمثل اشتراك هذين الموضوعين مع المسائل التي تُطرح في الاخلاق عادة، في انها تتعامل مع ما يدعوه تايلور بـ«التثمين القوي»[٣]:

«انها تتعامل مع التمييز بين الصواب والخطأ، والأفضل والأسوأ، والأعلى والأسفل، والتي لا صلة لها لإعتبارها بميولنا ورغباتنا او انتخاباتنا، وانما تقدم بمعزل عنها معايير يمكن تثمينها عن طريقها (٤).

الفلاسفة التجديديون، ومن خلال التأسي بأسوة غير صحيحة في الحكمة العملية، والمستوحاة من رؤية خاصة في إطار الاسلوب العقلي للعلوم الطبيعية، سعوا لإنكار الفكرة التالية وهي افعالنا الأخلاقية ليست مشاعر وأحاسيس فارغة، وانما هي تصديق ضمني للمباحث المتصلة بأهدافها، وتفاسير في علم الوجود تسعى لتسليط الضوء على مثل هذه المباحث.

يعتقد تايلور انّ الذي يميز الغرب العصري عن سائر الحضارات، تصوره لمبدأ الاحترام الذي يُدْرَك على أساس مفهوم الحق. ودور هذه الحقوق هي انها تنظّم

1- morality of abligation

2- dignity

3- strong evaluation

علاقاتنا بالآخرين. وبالتالي فقد أُقصي عن البحث الأخلاقي ذلك الشيء الذي ينظم علاقاتنا مع أنفسنا، اي ذلك الذي يضفي المعنى على حياتنا.

مضافاً الى ذلك هناك مجموعة من المفاهيم، تتصل بكرامتنا، والتي يمكن عرضها تحت عنوان «شعورنا حول أنفسنا بحيث نستوجب الاحترام في العلاقات»، وهو ما يكشف عن اهتمامنا بالنظرة التي لدى الآخرين الينا (٥).

هذه المحاور الثلاثة للفكر الأخلاقي، توجد في كل ثقافة، والذي يميز ما بين الثقافات من حيث الفكر الأخلاقي، هو طبيعة فهم هذه المحاور وطريقة ارتباطها.

الشكوك التي أثارتها الاخلاق الحديثة الغربية حول المحور الثاني، أثارت زوبعة من الشك حول الأطر الأخلاقية التي أضفينا بواسطتها المعنى على حياتنا. وبما انّ عدم وجود الاطار يعني العيش في ظل حياة لا معنى لها من الناحية المعنوية، أدى تجاهل الدور المهم الذي تلعبه هذه الأطر الخلقية في بلورة حياتنا، الى الأزمة الأخلاقية الراهنة التي تعاني منها المجتمعات الغربية المعاصرة (٦).

لذلك نشاهد في هذا اليوم بذل الجهود الحثيثة من أجل اكتشاف معنى الحياة. وعلى هذا الأساس يتلخص هدف تايلور في تقديم دفاع لصالح ضرورة الأطر. ويؤسس بحثه على المقدمة التالية وهي انّ الآفاق التي نعيش فيها ينبغي ان تشمل الشيء الذي يُدعى بـ «التميز النوعي المهم[١] للأمر الأعلى غير القابل للقياس، وأنّ العيش في ظل مثل هذه الآفاق النوعية هو الذي يصنع حياة الانسان (٧)، وحينذاك يتصل بحثه بالهوية:

«المعرفة أنْ أعرف مَن أنا وأين أنا. وتُعَرَّف هويتي بواسطة الالتزامات والتشخصات، والتي تُعِدُّ لظهور إطار أو أُفق أستطيع أن أسعى من داخله، وأُحدِّد ما هو جيد وثمين، وما ينبغي ان يُفْعَل، وما يجب ان ادافع عنه او اعارضه. اي الأفق الذي استطيع ان اتخذ من خلاله موقفاً» (٨).

1- strong qualitative discrimination

أن أعرف من أنا، عبارة عن نزعة نحو الجو الخلقي التي تظهر فيه التساؤلات المتصلة بالحسن والرديئ والإصالة والفرعية. ويتصل جزء من هذا الاتجاه نحو مفهوم الهوية، بالنمو التاريخي للالتزامات العامة كالايمان الديني، والتشخصات الخاصة كالقومية.

الجزء الآخر من المسألة، يتصل بالسؤال «من هو؟»، والذي يعني وضع فرد كمحادث أو محاور[1] بالقوة في مجتمع المحاورين. ويتصل هذا الأمر بإدراك هويتنا في مرآة علاقاتنا مع الآخرين ووظائفنا الاجتماعية.

من اجل الإجابة على هذا السؤال ينبغي على الفرد ان يعرف مكانته في المجتمع. وهذه النظرة وكما هو واضح بسهولة تقع في مقابل فرضية الطبيعيين الذين لا يرون ضرورة وجود الأطر، وهي الفرضية التي تقوم على مفهوم متفاوت للفردية الانسانية. وعلى أساس الرؤية الثانية، نحن الذين نصنع الأطر.

تايلور يعتقد انّ هذا التفسير غير صحيح. ولكن لماذا؟ الإجابة على هذا التساؤل كامنة في ادراكه للفاعلية الانسانية كمحاور اجتماعي. فهو يرى انّ الوجه العام للحياة الانسانية يتمثل في صفته الحوارية: «عن طريق اللغة الغنية التي نعبّر فيها عن آرائنا، نستطيع ان نتحول الى عوامل انسانية كاملة، فنصبح قادرين على فهم انفسنا، وبالتالي على تعريف هويتنا» (٩) غير «أنّ هذا لا يعني ان نتعلم اللغة في المحاورة ثم نستخدمها لتحقيق هدفنا فقط، وإنما يصف هذا الأمر وضعنا الثقافي الى حد ما» (١٠).

اذن لدينا تعامل مستمر مع الآخرين. والسؤال الذي يثير نفسه هو: هل نحن سجناء صفة التحاور؟ وهل يتاح لنا الخروج من شبكه الحوار[2]؟

إجابة تايلور هي اننا حتى إذا اعتبرنا أنفسنا مرتبطين بمجتمع معرَّف بواسطة

1- interlocutor

2- web of interlocution

الايمان بخير ما، فذلك لن يؤدي الى ايجاد خلل في ارتباطنا بشبكة الحوار، وإنْ تغيّر نسيجنا او طبيعة ارتباطنا. حتى انَّ «شكل الأثر الفني، يكشف عن صفته الخطابية»(١١).

ومع ذلك، فلن يبرهن أي مبحث من هذه المباحث على الفكرة التالية وهي انّ التمايزات الكيفية التي تعرّف الأطر الأخلاقية، جزء لا يتجزأ منّا.

يقول تايلور أنّ نزعتنا نحو الخير «أحد أهم المشتركات بين الناس. فهؤلاء بحاجة الى الاتصال بشيء يعتبرونه خيراً وذا أهمية أساسية وجوهرية»(١٢). ويرى انّ من المهم جداً أن نعرف اين نحن ذاهبون:

«بما أنّ نزعتنا نحو الخير أمر حياتي، وبما اننا لا نستطيع ان نقف لا أباليين ازاء الخير، وبما أنّ هذا الموقف في حالة تغير مستمر، تظهر لنا انّ النزعة نحو الحياة امر ضروري»(١٣).

هذا المفهوم من الخير، يؤلف جزءاً من إدراكنا لحياتنا بصفتها روايات مستمرة.

تايلور يقدم بحثاً ضد تفسير في البحث الأخلاقي يرى ان الخيور والقيم، بمثابة خطط من جانبنا في عالم يُعَدّ محايداً في نفسه.

طبقاً لهذا التفسير، بالإمكان النظر الى مثل هذه الخطط من زاويتين: إما انْ نضعها تحت اشرافنا الحرّ كما يذهب الى ذلك بعض الفلاسفة مثل «هار»[١]، او انها امور جبرية كما يرى علماء الأحياء الاجتماعيون[٢].

من وجهة نظر هاتين القراءتين هناك احتمال بتقديم أوصاف غير قيمية تضاهي بشكل واسع كلّ مقولة من مقولاتنا القيمية. وفي مقابل القراءة الاولى قيل انّ المفاهيم الوصفية، لا تنفصم عن التقييم. وقيل في مقابل القراءة الثانية انّ توازي الصفات الفرعية، امر غير مناسب كلياً.

1- Hare

2- Sociobiologists

الخطوة الاخرى التي تلاها تايلور لايضاح موقفه هو: اننا لا نعيش مع خيور كثيرة فحسب، وانما نبوبها من حيث الأهمية ايضاً. وفضلاً عن معرفة الخيور العليا[1]، نستطيع التعرف على الخيور الاكثر علوّاً[2]، «وهي الخيور التي ليست افضل من الخيور الأخرى من حيث كونها غير قابلة للقياس فحسب، وانما موجِدة لمنظر يجب ان تقيّم فيما وراءه هذه الخيور، ويصدر فيها الحكم»(١٤).

هذه الخيور الأسمى أو الأكثر علوّاً، مرتبطة من الناحية الثقافية ايضاً، لأنها تعرّف الأمر الأخلاقي في ثقافة ما، اي انها «مجموعة من الغايات او التطلعات التي ليست ذات اهمية فريدة فحسب، وانما لديها القابلية على النقض ايضاً فتجعلنا قادرين على إعطاء الآراء والأحكام في الخيور الاخرى»(١٥).

غير أنّ معرفة خير اسمى بدلاً من خير أسمى آخر، مصدر للتوتر في الحياة الأخلاقية. وفي مقابل هذا التوتر قامت استراتيجيتان على مدى تاريخ الفكر الأخلاقي:

الاولى عبارة عن الانكار الكامل لأي اعتبار لأي خير في طريق الخير الأسمى، كما هو ملاحظ في أفكار إفلاطون.

والثانية عبارة عن الاعتراف بجميع الخيور، كما هو ملاحظ في رؤية أرسطو، او في بعض الخيور على الأقل، كما هو الحال في نظرية الفلاسفة المعاصرين مثل رولز.

في أعقاب هذه المسألة يُطرح السؤال التالي: هل ثمة طريق عقلاني يمكن للفرد عن طريقه إقناع الآخرين بأنّ خيره الأسمى هو الأفضل، وإذا لم يستطع، فكيف اقنع نفسه؟

يرى تايلور أنّ هذا النمط من المشاكل ناشئ عن معرفة ذات نزعة طبيعية. فإذا كان بالإمكان البرهنة على انّ الاستدلال القائم على العقل العملي، استدلال في

1- higher goods

2- hyper goods

حالة انتقال، لما ظهرت مثل هذه المشاكل. والهدف من هذا الاستدلال ليس إثبات انّ موقفاً ما هو الصحيح، وانما إثبات تفوق أحد الاثنين على الآخر. والعقل العملي يميل بشكل خفي، او صريح، او ضمني، نحو الجمل ذات طابع المقارنة او القياس:

«نستطيع ان نبرهن على أنّ أحد هذه المباحث المتنافسة، ذو بناء رصين مستحكم، حينما يكون بمقدورنا إثبات انّ الحركة من نقطة (أ) الى نقطة (ب)، حركة ناجحة من زاوية نظرية المعرفة. وهذا شيء نقوم به من أجل إثبات الانتقال من (أ) والوصول الى (ب) عن طريق المعرفة وحل تضادٍّ في (أ)، او خطأ يستند اليه (أ)، او التصديق بعامل يتجاهل (أ)، وما الى ذلك. فالبحث يدور حول أهمية الانتقال من (أ) الى (ب)» (١٦).

الهمّ الجوهري للاستدلال العقلي عبارة عن إثبات انّ هذا الانتقال عبارة عن عملية تجري بشكل مستمر من أجل تقليل الأخطاء. ويدور الجدل حول التفاسير المتنافسة حول الانتقالات الممكنة من (أ) الى (ب)، او من (ب) الى (أ). وهذه الرؤية المعرفية في العقل العملي بحاجة الى مفهوم متفاوت جداً عن التفكير الأخلاقي. وتختلف هذه الرؤية عما يدعوه تايلور بـ «الصيغ الخارجية للعقل العملي»[١] التي تقدم استدلالاً في شكل ملاحظات خارجية غير مرتبطة بشهودنا الأخلاقي، وعبارة عن صورة طبيعية لحياة الانسان.

نوع الاستدلال العقلي الذي يقترحه تايلور عبارة عمّا هو مهم في بلورة أفضل تفسير للعالم الاخلاقي لكل فرد، ويساعد فيه إدراك الخير الأخلاقي على تعريف هويته.

اضف الى ذلك انّ هذه الرؤية تختلف عن النمط الالتزامي[٢]. فعلى أساس هذا النمط نبري للاستدلال لصالح مبدأ او حكم أخلاقي معين نشير بواسطته الى

1- external modes of practical reasoning

2- obligatory model

وجود خصوصية مهمة لعمل خاص تُضفي عليه هذه القوة.

من وجهة النظر هذه، ينطلق السؤال التالي: ما هو الشيء الذي يضفي الحقانية على عمل معين؟

من أجل الإجابة على مثل هذا التساؤل، ننطلق للبحث عن دليل جوهري. وهذا نوع من فلسفة الأخلاق الذي يتّسم بالنفعية والكانتية، ويسعى لكي ينتظم كل شيء حول دليل أساسي.

الليبرالية سواء كانت بشكلها التقليدي ـكما هي عند جان ستيوارت ـ او بشكلها المعاصر كما هي عند رولز ـتقوم على أساس هذا المفهوم من الاخلاق. وعلى هذا الاساس تُفهم الأخلاق كدليل للعمل، وبدلاً من اهتمامها بكيفية ان يكون المرء خيِّراً، تهتم بالأمر التالي وهو ما هو العمل الصحيح الذي يبنغي القيام به. وعلى هذا الأساس ترى الليبرالية ان مهمة الأخلاق هي تعريف ماهية الواجب والتكليف وليس ماهية الحياة الخيّرة:

الامور الاخلاقية متصلة بما ينبغي ان نؤديه سواء كان جيداً حتى وإن لم نكن ملزمين به، وسواء كان من الممكن ان يكون جيداً او محبوباً. وفي هذا المفهوم لا يوجد أي موضع للخير في اي معنى من معنييه التقليديين: سواء كان بمعنى الحياة الجيدة، او بمعنى الخير بعنوان هدف حبنا او مودتنا (١٧).

الأخذ بتفسير تايلور بمعنى الحركة من الوصف الخارجي للعمل الى لغة التمايزات الكيفية. وهذا الأمر بحاجة الى القبول بلغة وصفية كبيرة «غنية جداً وشديدة الالتصاق من الناحية الثقافية لأنها تنطلق لتبيان أهمية وأهداف الأعمال والمشاعر في ثقافة معينة» (١٨).

لهذا السبب تلجأ الفلسفات المعاصرة للأخلاق الالتزامية الى إنكار أي دور للتمايزات النوعية، وبالتالي اي ارتباط ثقافي للنظريات الأخلاقية، ولكن ـوكما يشير الى ذلك تايلور ـ فضلاً عن مثل هذا الرجحان المعرفي وما وراء الطبيعة الطبيعي هناك أربعة دوافع على الأقل تدفع فلاسفة الأخلاق الالتزامية للالتزام

بفهمهم الشاحب للأخلاق:

١ـ الدفاع عن الحياة والميول العرفية في مقابل طلب الخيور الأفضل؛ ٢ـ المفهوم العصري للحرية؛ ٣ـ قراءة خاصة للمطالبة بحب الخير وحب النوع الانساني؛ ٤ـ الميل نحو الأخلاق ذات الطابع العالمي.

ينبغي الالتفات الى الأمر التالي وهو انّ العامل الأخير يحظى في بحثنا بأهمية خاصة، لأنّ الخيور التي تبيَّن عن طريق التمايزات الكيفية، هي تلك التي تتجسّد في شتى أساليب الحياة وتميّز المجتمعات الثقافية.

لكن، وكما أشار الى ذلك برنارد ويليامز[١]، من أجل تحاشي هذا النمط من الخصوصيات والتركيز على مفهوم التعهد، لدى فلسفة الأخلاق العصرية دافعها الخاص الذي يمكن تمييزه من خلال الالتحام بخير عال والذي هو عبارة عن الخير الخالص[٢] (١٩).

بالرغم من إظهار مفهوم الخير كمحور أصلي لمشروع تايلور لاعادة بناء فهمنا للأخلاق والنظرية الأخلاقية، ولكن قلمابُذل جهد من أجل تسليط الضوء على ما يريده بالخير. فالخير حسب اعتقاده عبارة عن «كل ما يُنتخَب من خلال تمايز كيفي كأمر غير قابل للقياس» و «يمكن أن يكون عملاً، او دافعاً، او اسلوب حياة يُعدّ الأفضل نوعياً» (٢٠).

يوسع تايلور بعد ذلك هذا التعريف العام عن طريق تصنيف الخير الى مجموعتين: الاولى: الخيور الأساسية[٣]، والتي هي عبارة عن حُسن الاعمال او الشوق او الحب الذي يدفعنا نحو عمل الخير. بتعبير آخر انها الخيور التي يزودنا حبه بقدرة الخير وعمل الخير (٢١).

1- Bernard Williams

2- the good of purity

3- constitutive goods

المجموعة الثانية، هي الخيور التي تعرَّف عن طريق التمايزات الكيفية في الأعمال، والإحساسات أو الأساليب الحياتية.

من البديهي انّ هذه المجموعة عبارة عن الوجوه او الأجزاء المؤلَّفة لحياة جيدة، ويدعوها تايلور بخيور الحياة[1].

هذا التصنيف يرتفع بالبحث الى ما وراء نظريات الاخلاق الالزامية. ورغم انه غير مستعد لقبولها بشكل صريح، إلّا أنها تقوم على الايمان بخيور معينة في الحياة كالحرية، وحب النوع، والعدالة الشاملة. ولكن هل تقوم هذه النظريات على خيور أساسية ايضاً؟

يعتقد تايلور انّ مثل هذه النظريات تقوم عملياً على خيور أساسية كامنة خلفها. فهذا الخير الاساسي في نظرية كانت، عبارة عن فاعل عاقل[2] مستند الى مسند افضل من بقية العالم، ولذلك يمكن عدّه مصدراً أخلاقياً لنظريته. وتلعب الخيور الأساسية دوراً في منتهى الأهمية في بلورة هويتنا: «قراءتنا للخير، ترتبط بإدراكنا لأنفسنا» وهي تلازم ذلك النمط من الروايات التي نستطيع عن طريقها إضفاء المعنى على حياتنا ومفهوم الاجتماع (٢٢).

البحث أعلاه واضح بما فيه الكفاية، ويكشف لنا عن انّ هذه العناصر الأربعة تؤلف مصدر «الذات» العصرية، ويمكن ان يقال انها تكشف عن نمط آخر من ادراك الهوية الثقافية.

ضد النسبية

رأينا فيما مضى كيف يؤمن تايلور برؤية خاصة للأخلاق. وتُعدّ هذه الرؤية خاصة لأنها تقدم تفسيراً للنظرية الأخلاقية يختلف في كثير من الجهات عن

1- life goods

2- rational agency

الرؤية الغالبة لفلسفة الاخلاق التي طرحتها فلسفة القرن السابع عشر في الغرب، وانتشرت بواسطة الفلسفة التحليلية في القرن العشرين، غير أنّ تفسير تايلور قد يواجه ثلاثة انتقادات على الأقل:

النسبية، والذاتانية[١]، والجبر الاجتماعي.

يمكن ان يطرح الانتقاد الاول في شكل التساؤلات التالية: إذا كانت الاخلاق والنظريات الاخلاقية ملتصقة بالثقافات الى هذا الحد كما يقول تايلور، فهل ينبغي صرف النظر نهائياً عن الأحكام التقويمية بشأن الأنظمة الاخلاقية المتفاوتة؟ واذا كان لدينا اعتقاد بأنّ قيمة كل نظرية أخلاقية لا تُدْرَك إلّا على ضوء خلفيتها الثقافية، واذا كان مفهوم الخير الذي لديها كهدف، يقع ضمن خلفية ثقافية خاصة مبيّنة في إطارها، فكيف نصدر أحكاماً في شتى النظريات الأخلاقية ونقيس بعضها بالبعض الآخر؟

والانتقاد الآخر الذي يمكن ان يوجه الى تفسير تايلور هو: إذا لم يوجد موضع للون من العينية التي ذاعت بواسطة العلوم الاجتماعية، ألا يمكن أن يُقال بأنّ المثالية الأخلاقية ومفهوم الخير الذي يؤمن به الفرد، غير قابل للقياس بمثال الآخرين وخيرهم، ولا قابل للنقد او التقييم من قبل الآخرين، وانما هو تابع لرجحانه الشخصي فحسب.

الانتقاد الثالث موجّه الى دور انتماءاتنا الى المجتمعات: فإذا كانت هويتنا مرتبطة باعتراف الآخرين بها، فكم نحن احرار في صياغة حياتنا وفق ما نريد؟ وكم نحن مختارون فيما نفعله في المجتمعات التي نحيا فيها في ظل التعقيد التقني؟ ثم ألسنا نعيش في نهاية المطاف في قفص حديدي[٢]؟

بما انّ ثمة ارتباطاً وثيقاً بين الانتقادين الاول والثاني، فمن الأفضل دراستهما معاً.

1- Subjectivism

2- iron coge

هذان الانتقادان بمثابة نوع من النسبية والباطنية الاخلاقية. وهما سائدان هذا اليوم في الغرب لاسيما في الجامعات، كما يؤكد تايلور على ذلك.

هذه الفكرة تحكي عن انّ لكل شخص قيمته الخاصة، ومن غير الممكن بحثها. وهذه الفكرة تتألف من جزءين: الأول جزء نظرية المعرفة الذي ينبئ عن وجود محدوديات في الإثبات العقلاني. والثاني جزء اخلاقي يدّعي أنْ ليس لأي أحد الحق في تحدي القيم الفردية عند الآخرين، لأنها تمثل انتخابه ولابد من احترامها.

مثل هذه الرؤية تقوم على مفهوم من «طيب الخاطر»[١] الذي يعتقد تايلور أننا لا ينبغي رفضه انطلاقاً من حب الذات[٢] او مذهب المتعة[٣]، او ان نصفه بالأنوية[٤]، لأننا سنتجاهل في مثل هذه الحال القوة الأخلاقية الكامنة فيه: وهي القوة التي تقوم على الإصالة[٥] التي يمكن عن طريقها ادراك اختلاف القراءة المعاصرة عن الانحلال الأخلاقي[٦] الموجود دائماً.

بدلاً من ذلك يمكن رفض النسبية الشائعة في زماننا والتي يدعوها تايلور بالنسبية المعتدلة[٧] من خلال استخدام خصوصيات التخريب الذاتي[٨].

في مقابل بحث النسبية المعتدلة التي ترى انّ الفرد هو الذي يحدد ما هو الشيء المهم بالنسبة اليه، يرى تايلور اننا ومن اجل تعريف انفسنا، بحاجة كي ندرك ما هو الشيء المهم في تفاوتنا مع الآخرين، والذي هو بحاجة ايضاً الى توضيح

1- self - fulfilment.

2- narcissism

3- hedonism

4- egoism

5- authenticity

6- moral laxity

7- soft relativism

8- self - distructing characteristics

خاص.

ثمة احتمال ان يكون هذا التوضيح خاطئاً، ومن الممكن ان نُحلّ محله توضيحاً أفضل. اذن «حينما تشعر بطريقة اخرى، لا يكون هذا كافياً لاحترام موقفك، لأنّ شعورك لا يستطيع ان يحدّد ما هو الشيء المهم»(٢٣).

قد يُثار السؤال التالي: ألا يولّد تفسير تايلور نوعاً من الانطوائية؟

للاجابة على هذا السؤال لابد من القول انّ تايلور يعتقد أننا بدلاً من الاستعانة بالأمثلة غير الصحيحة في البحث الاخلاقي التي تقوم على لون من العينية التي نجدها في العلوم الطبيعية، من الضروري ان نسأل: ما هو المعيار الأفضل من حقيقة المقولات التي نكتشفها في الفكر النقدي وفي أعقاب تصحيح الأخطاء، والذي باستطاعته ان يجعل حياتنا ذات معنى أكبر، في الأمور الانسانية؟(٢٤)

وهذا الأمر «لا يشمل فقط تقديم أفضل الاتجاهات في باب الخير وأكثرها واقعية، وانما يسمح لنا أيضاً بادراك اعمالنا ومشاعرنا والآخرين، على أفضل وجه»(٢٥) ويطلق تايلور على هذا المبدأ (the B A principle).

العلوم الانسانية لا يمكن عرضها بلغة الفيزياء: «الهدف من لغتنا القيمية هو ان تمنحنا رؤية ازاء معنى الحياة الانسانية. وهذا امر يختلف كثيراً عن المسائل التي تسعى العلوم المادية لكشفها وتفسيرها)(٢٦).

اذن بينما ترتبط الحقيقة «التي تعني توافر شرط من شروطها في وجودنا»، بنا، لكن ما أن يثبت انّ لدينا وجوداً «فلن يكون حينذاك شيء أكثر انطوائية من ذلك الذي تتعامل معه الفيزياء»(٢٨).

اذن مع انّ تفسيره يقوم على نوع من العينية غير المستعارة من العلوم الطبيعية، ليس من الضروري أيضاً ان يُفهم ذلك التفسير بمفهوم الانطوائية الأخلاقية.

ولكن الا ينتهي الانتماء الثقافي للقيم الأخلاقية، الى النسبية الأخلاقية؟ ولو آمن أحد أنّ بعض الخيور لا تُقْبَل إلّا في شكل معين من الثقافة، واعترف بتنوع

ثقافة المجتمعات الانسانية، ألا ينتهي ذلك الى النسبية التي يتعذر على ضوئها تقييم الأخلاقيات المنافسة؟

تايلور يميّز هنا بين لا قياسية الأخلاقيات المتفاوتة من حيث الجانب الثقافي، وبين سائر المباحث النسبية. فعلى العكس من الجهود الاخرى الرامية الى جعل الخير امراً نسبياً، يعتقد بوجود أنماط مختلفة من المعرفة الانسانية غير القابلة للقياس، رغم انه متردد في وجودها الحقيقي.

غير أنّ هذه اللا قياسية المحتملة بين الثقافات تختلف عن الفكرة التالية وهي انّ خيور الثقافة الاخرى غير قابلة للاختلاط مع ثقافة فرد ما، لأنّ فرضية هذا المبحث الثاني هي انّ هذا الفرد باستطاعته ادراكها في الثقافات الاخرى.

من وجهة نظر تايلور، يبدو أنّ القياسية أمر يمكن التوصل اليه خلال حدود معينة، لكن المشكلة هي: ما هو مدى تعميمها؟

اذن، من خلال أخذ منزلة مماثلة بنظر الاعتبار للخيور الاجتماعية الاخرى التي نسعى لإدراكها، لا يوجد اي دليل على عدم اعتبار الخيور التي نريد تعريفها ونقدها، خيوراً عامة، ما لم نصل الى تلك الحدود المعينة. غير «أنّ هذا لا يعني انّ جميع الخيور المفترضة قابلة للدفاع بهذه الصورة في نهاية المطاف. المراد هو أننا لا نبدأ من عالم اخلاقي مُعَدّ من قبل، يقوم الفرض فيه على انّ خيورهم ليس لديها ما تقدمه لنا او بالعكس» (٢٩).

الانتقاد الأخير الذي يمكن ان يوجَّه لموقف تايلور ازاء الاخلاق، يتصل بهوية الفرد والأرضية الثقافية للمحيط الاجتماعي. ويمكن تلخيص هذا الانتقاد بالشكل التالي: يقول الكثيرون ممن ينتقدون الحداثة انّ المجتمعات الحديثة تقودنا نحو جهات معينة كالذرية، والذرائعية[1].

استنتج الكثيرون من هذه المقدمة انّ الفرد في هذا الشكل الجديد للمجتمع،

1- Instrumentalism

ليس لديه ذلك المقدار من الحرية الذي يتصوره عادة. والمجتمعات لديها افكارها الخاصة بفعل المؤسسات الاجتماعية الخاصة بها. بتعبير آخر: المؤسسات الاجتماعية هي التي تؤدي الى ظهور الفلسفة.

يمكن توجيه ردين الى هذا الانتقاد، الأول من قبل تايلور نفسه حينما يقول «نحن لا نريد الاستغراق في مقدار حريتنا، غير انّ هذه الحرية ليست صفراً أيضاً»(٣٠). ويرى تايلور «انّ الناس ومجتمعاتهم معقدون الى درجة بحيث لا يتاح للنظرية البسيطة تفسير هذا التعقيد»(٣١). ومهما انطلقنا نحو الفلسفتين الذرية والذرائعية، غير أنّ «الحقيقة هي لا زالت مناطق مقاومة كثيرة، وأنها في حالة ظهور مستمر»(٣٣)، كحركة البيئة الحياتية التي نشاهدها في هذه الأيام.

هكذا نلاحظ انّ هذه الاجابة تلاحق لوناً من الجبرية الذي يثار من منظار نظرية المعرفة.

الرد الآخر على الاتهام بالجبرية الاجتماعية يمكن استنتاجه من بحث تايلور للنقد الاجتماعي. فمع انّ آفاق الهوية آفاق معينة من وجهة نظر تايلور، لكنها قابلة للنقد أيضاً. اضف الى ذلك ليس من الممكن الحديث عن الحياة كطلب، إلّا حينما نكون أحراراً في انتخاب طريق حياتنا. وحاصل معرفة انتماء هويتنا الى أرضيتنا الثقافية، ليس الحبس في أقفاص حديدية، وانما يقدم فهماً أفضل عن انفسنا في علاقتنا بمجتمعنا الثقافي، وصورة أصحّ عن هويتنا بمفهوم ما نحن الآن، والهدف الذي نتحرك باتجاهه.

ورغم ذلك يوجد تباين واضح بين رأي تايلور من جهة وبين النسبية والانطوائية التي تؤمن بها معظم النظريات ما وراء العصرية، وكذلك بين لون من الجبر الاجتماعي الذي ينتهي اليه عدد كبير من الآراء التي تُطرح في إطار نظرية المعرفة، من جهة اخرى.

سنرى فيما بعد أنّ بحثه بشأن عدم إمكان قياس الثقافات، يتركنا بدون إجابة محددة أمام طيف واسع من الموارد التي تتحدث عن اتّباع النظريات المنافسة في

المجالات الثقافية المختلفة. ويمكن أن يقال هنا ـ وكما سنرى ـ انّ ماك انتاير يقدم تفسيراً أكثر فائـدة الى حد ما لمناهـج البحث الاخلاقي المنافسة.

السياسة والتنوع الثقافي

تايلور يعبّر عن موقفه ازاء سياسة التنوع الثـقافي بشكـل اوضـح، في تـلك المجموعة من المباحث التي تتصل بالسياسة بشكل خاص. فـهو يـعتبر سـياسة المعرفة، العنصر الأساسي للسياسة العصرية. وعلى أساس هذا التوصيف اسست التعددية الثقافية ـ وكذلك نظرية المساواة بين الجنسين[١] ـ معظم مـباحثها، لأنّ محور هذه المباحث هو مفهوم الاعتراف المتساوي.

تايلور استطاع معرفة تغيرين مهمين أوجـدا مـفهومي الاعـتراف، والهـوية. التـغير الاول هـو انهـيار التـصنيف الاجـتماعي الذي كـان اسـاس الشرف والافتخار[٢]. فالشرف يتصل ذاتياً باللا مساواة بينما يـعترف المـفهوم الحـديث للكرامة بالكرامة الذاتية للانسان. وحينما يدخل هذا المفهوم الى دائرة السـياسة يُفهم على انه كرامة المواطن والتي يشترك فيها الجميع.

التغير الآخر، هو المفهوم الجديد للهوية المنفردة والتي تختلف من مواطن لآخر. ويُطرح هذا المفهوم غالباً الى جانب فكرة الاصالة التي اثارها هيردر[٣]، ويُضفي أهمية اخلاقية على التباينات القائمة بين أفراد النوع الانساني.

طبقاً لفكرة الإصالة، لكل شخص استيعابه الخاص الذي يستطيع ان يرسم من خلال إدراكه، هدفاً لحياته. ومثل هذا الفهم لفكرة الاصـالة، نـاجم عـن زوال المجتمع الطبقي الذي يعرف كل شخص فيه طبقته او مكانته الاجتماعية.

1- Feminism

2- honour

3- Herder

يؤكد تايلور على انّ الذي يثير الاستفهام حول هذه المعرفة الاجتماعية، ليس ظهور المجتمع الديمقراطي، وانما فكرة الإصالة، لأنّ هذه الثانية هي التي تطالب كل شخص باكتشاف طريقه الأصيل حيث كان يُدَّعى انه لا يمكن ان يكون ناشئاً من المجتمع، وانما من باطن الفرد. ولكن وكما ذكرنا من قبل فالوجه المهم للحياة الانسانية هي خصوصية الحوارية. وبالنتيجة يقول تايلور انه لا يوجد شيء بإسم النمو الباطني[1]:

«كشف هويتي لا يعني انني أحصل عليها في الخلاء، وانما أحصل عليها عن طريق الحوار الخفي والصريح مع الآخرين. فترتبط هويتي بشكل وثيق بعلاقاتي مع الآخرين» (٣٤).

المعرفة المنفردة المتجددة، تجعل من السهل ادراك التناقض الموجود في السياسة المتجددة. فمن جهة جاءت السياسة الشمولية[2] الى جانب الحركة من الشرف الى الكرامة، والتي تهدف الى تحقيق المساواة في الحقوق والاستحقاق وهو الأمر الذي يعني عند البعض الحقوق المدنية وحق الرأي، ويمتد به البعض الآخر الى الميدان الاجتماعي ـ الاقتصادي.

ولكن من جهة اخرى أدى المفهوم الحديث للهوية الى ظهور سياسة التفاوت[3]. اذن فالمراد هو أنّ يكون ما أُسِّس بواسطة سياسة الكرامة المتساوية، واحداً بشكل عام، اي ان يكون هناك تشابه في الحقوق والضمانات، لكننا نطلب من خلال سياسة التفاوت الاعتراف بالهوية الخاصة لفرد او جماعة، اي الاعتراف باختلافهم عن الآخرين» (٣٤).

النظرية الليبرالية المحايدة التي تتجاهل الاختلافات أساساً، رغم إصرارها

1- inward generation

2- politics of universalism

3- politics of difference

على الكرامة المتساوية لجميع المواطنين، نراها تقصّر في معرفة الهوية الفريدة التي ينبغي أن يُعْرَف كل شخص على أساسها، وبالتالي استيعاب الاختلافات التي يُعدّ احترامها هدفاً لفكرة الإصالة.

اسلوبان سياسيان يقوم كلاهما على مفهوم الاحترام المتبادل، يقف احدهما بوجه الآخر، لأنّ أحدهما يرى ضرورة مبدأ عدم الاكتراث بالاختلافات بالنسبة لسياسة الدولة، والآخر يدّعي انّ مثل هذا المبدأ إنعكاس لثقافة الامتصاص، ولذلك يُعدّ غير إنساني ومميِّزاً بفعل الظلم الذي يلحقه بالهويات.

اما تايلور فيرى انّ مثل هذه السياسة عاجزة عن ادراك ما يعبِّر عنه بـ «لب لباب السياسات المرسومة للبقاء الثقافي» (٣٥)، لأنّ البقاء الثقافي يتعامل مع ضمان وجود مجتمع في الحاضر والمستقبل يريد أن يستخدم مثل هذه اللغة. ومعنى هذا انّ سياسة البقاء الثقافي تهتم بايجاد أعضاء مثل هذه المجتمعات الثقافية أيضاً. ومثل هذا الجانب، من المتطلبات الحقيقية للمجتمعات الثقافية والتي يعجز عن إدراكها المنظّرون الليبراليون مثل كيمليكا الذين يسعون لطرح سياسة مختلفة في إطار نظرية ليبرالية محايدة.

في مقابل فكرة تايلور هذه، يعتقد دانيل وينستوك[1] انّ النموذج الليبرالي لحيادية الحكومة ـ كذلك الذي قدمه جون رولز ـ لربما يوفر الظروف اللازمة لتوسيع بحث تايلور حول افراد النوع الانساني كمقيمين أقوياء[2]، بشكل أكبر من المنظمات السياسية التي تبلورت حول مفهوم من مفاهيم الخير.

من أجل أنْ يسلط وينستوك الضوء على هذه الفكرة يشير الى الأمر التالي وهو أنّ تفسير تايلور للفرد ينبغي ان يُفْهَم غالباً على انه نظرية تجويزية (٣٦).

التقييم القوي من وجهة نظر تايلور، عبارة عن استعداد يميّز الأشخاص عن

1- Daniel Weinstock

2- strong evaluators

سائر الموجودات الحية. وإذا عُدّ مثل هذا التقييم إستعداداً، يلزم لذلك توفر شرائط ينضج فيها ذلك الاستعداد. يقول وينستوك:

«في المجتمعات الحديثة التي يتعايش فيها طيف واسع من مفاهيم الخير وأشكال ثقافية متباينة تماماً، يتم توفير الظروف السياسية الضرورية لنضج الاستعدادات ذات الصلة بالتقييم القوي، تحت اشراف المؤسسات الليبرالية التي لا تحظى بدعم أي مفهوم خاص من الخير او أية صورة ثقافية»(٣٧).

يقدم تايلور طائفة من الانتقادات نحو النهج الليبرالي المحايد للحكومة منها:

أولاً، بما أنّ الحيادية الليبرالية تمنع المواطنين عن متابعة الخيور الجماعية المشروعة عن طريق المنظمات السياسية، فهذا هدف غير جذّاب من المنظار الأخلاقي.

ثانياً، الحيادية تضع موانع أخلاقية في طريق وضع القوانين، من أجل مجابهة الاعمال وطرق الحياة التي تهاجم صروح السنن والتقاليد ومؤسساتها. ونظراً لعدم وجود ما يضمن بقاء هذه السنن والتقاليد في المستقبل، تعمل الحيادية الليبرالية على سقوطها وفشلها.

في الإجابة على الانتقاد الأول يشير وينستوك الى انّ الفصل بين مصالح الأفراد الذين يعيشون في الحاضر، ومصالح الأجيال القادمة، امر غير ممكن من منظار نظرية رولز في العدالة.

ويرى وينستوك كذلك انّ الخيور الجوهرية الثقافية ـ عند رولز ـ لا يمكن توفيرها بشكل منصف بواسطة المؤسسات الاجتماعية الأساسية للأناس العائشين حالياً، بدون الأخذ بنظر الاعتبار التدابير الضرورية لأناس المستقبل، بهدف توفير مستوى مشابه من الأمن(٣٨).

وإذا كان الخير الثقافي ـ بمعنى صيانة النفس ـ أهم خير أساسي، فلابد من توزيع الشرائط الاجتماعية الضرورية بشكل منصف. غير أنّ هذا لا يحتاج الى انحياز الحكومة لمفهوم للخير في مقابل المفاهيم الاخرى.

في الرد على الانتقاد الثاني لتايلور، يقول وينستوك: اذا كان هدف تايلور من هذا الانتقاد الاشارة الى ضيق دائرة تساهل الحكومة الليبرالية في مقابل سائر الثقافات، فهذا لا يثير علامة استفهام حول حيادية الحكومة الليبرالية، وانما يشير الى انّ حيادية الليبرالية ليست بدون حدود (٣٩).

تايلور يكشف بشكل أوضح عن موقفه ازاء الحيادية الليبرالية من خلال الرد على نقد وينستوك والتأكيد على انّ الحيادية ليست أمراً غير صحيح في ذاتها، بل على العكس، الحيادية كما هو واضح «خير مهم، بل امر لا ينفك عن أصعدة معينة لدى الحكومة الليبرالية الحديثة» (٤٠). ما لا يوافق عليه عبارة عن مباحث مطلقة حول هذه النظرية، مثل القول بظهور أصل اصول المجتمع الليبرالي، او الأصل الذي ينبغي ان يتغلب على كل أصل آخر متضارب معه (٤١).

بتعبير آخر: لو فُهم عدم الانحياز كوسيلة تسمح بتعدد الخيور، فلن يعارض تايلور أن يُعدّ توفير أوسع الأرضيات لشتى طرق الحياة ومفاهيم الخير، هدفاً مهماً، لكنه لا يوافق على اعتباره أهم الأهداف او الهدف المهم الوحيد.

يتعرض تايلور بعد ذلك لنقاط ضعف دفاع وينستوك عن العضوية الثقافية باعتبارها خيراً أساسياً ويهاجم وجودها ككيان للأجيال القادمة. فالليبرالية الراولزية لا تحمل معها الاستمرارية الثقافية لأنها تتحدث عن حاجات الجيل الحاضر. كما لا يساعد ايضاً القول بأنّ الوضع الأصلي[1] يشمل أعضاء الأجيال المستقبلية «لأنّ الأمر ليس أن تُلاحظ مصالحهم كما يبينونها هم مقدمةً على أية هوية ثقافية، وانما نحن الذين نعيّن منذ الآن كيف ستكون هويتهم الثقافية» (٤٢).

يتفق تايلور مع وينستوك حول بعض التمايزات التي يجيزها المبدأ الليبرالي، ويؤكد على انه ليس مطلباً لديه، ولكنه أمر واقع يظهر عند اتخاذ القرارات بشأن رواتب الأفراد، وهي قرارات لا يمكن ان تتخذ بدون الالتفات الى مفهوم من

1- original position

مفاهيم الخير. وبما أننا لا نستطيع ان نعطي الناس كل ما يريدون من النفقات الاجتماعية(١)، نجد أنفسنا مرغمين لاعطاء رأينا في قيمة شتى الطلبات.

ويستنتج تايلور النتيجة التالية:

«الليبرالية الحيادية كأصل للأصول، اسلوب عاجز، او خادع إذا كان هناك من يبحث عن أدلة واقعية. وفي مثل هذه الحال تُطرح الحيادية كشيء أبعد من كونها وسيلة مكلّفة، اي انها فاشلة في حقيقة الأمر»(٤٣).

هذه هي الليبرالية التي يدافع عنها تايلور. إذن يتفق كل من تايلور ووينستوك على الأمر التالي وهو انّ على الحكومة الليبرالية أنْ تفرض بعض القيود من أجل التميز بين الثقافات المجازة والثقافات غير المجازة في المجتمع الليبرالي. ويؤمن وينستوك انّ النتيجة الطبيعية لتمسك الليبرالي بالتساهل، تلزمه بإعطاء الحرية للثقافات التي تحترم مفاهيم الحرية الليبرالية فقط.

يقول وينستوك:

«ليس من الضروري ان يدافع النظام الليبرالي عن مفاهيم من الخير تهدف الى تقويض المؤسسات التي يمكن أنْ تُلاحَق في مهدها مفاهيم مختلفة للخير»(٤٤).

لدى تايلور فكرة مشابهة ايضاً ولكن من خلال الاستدلال التالي وهو أنّ استمرار حياة الثقافة الليبرالية بحاجة الى دعم الحكومة وحمايتها، وهو بذلك خير في مستوى الخيور الأخرى.

اذن يتفق كل من وينستوك وتايلور على انّ مبدأ الحياد لا يمكن ان يفسَّر بدون انحياز. وكذلك على ضرورة ان يكون لحياد الحكومة حد معين. ويظهر الاختلاف بينهما حينما تلجأ الحكومة الى اتخاذ قرارات بشأن مثل هذه المحدوديات: بينما تكشف دراسة تايلور عن انّ هذه المحدوديات، ستكون ليبرالية قهراً لعجز مبدأ الحيادية عن تفسيرها، يبدو تمسك وينستوك بها اعتماداً على

1- social spending

الحيادية، امراً ضعيفاً.

لكن المشكلة الكبرى، تظهر حينما تواجه الحكومة الليبرالية ثقافات غير ليبرالية. فجميع هذه الثقافات ليس من الضروري ان تعارض الحرية، ولكن من الممكن ان تعرف الحرية وحدودها بطريقة مختلفة. وفي مثل هذه الحالات إما تلجأ حكومة وينستوك الليبرالية لحذفها من عملية اتخاذ القرار السياسي، او تتخذ سياسة التساوي.

اما بحث تايلور بشأن الحكومة الليبرالية، فلا يوجد فيه ما يستحق الكلام، لأنه لا يعترف بالتفاوت بين السياسة والخير. وسنرى انّ تايلور نفسه، على علم بهذه الحقيقة.

يبدو أنّ موقف انتاير في هذا المضمار، اكثر قابلية على الدفاع لاعترافه بتقاليد البحث الاخلاقي وعقلانياتها المتفاوتة في المجتمعات ذات الثقافات المتعددة.

وأعتقد انّ التزام تايلور بالقيم الليبرالية يحول دون تبيان أوسع لتعددية ثقافية يكون باستطاعتها استيعاب الثقافات التي لا تؤمن بالقيم الثقافية أيضاً بشكل متساو.

يتحدث تايلور في موضع آخر عن نموذجين من المجتمع الليبرالي هما: الأول مجتمع ذو حكومة محادية ليس لديها هدف اوسع من الحرية الفردية وتلتزم بالحقوق الفردية. والثاني مجتمع يرى الحكومة مجازة في الالتزام ببقاء ونمو شعب او دين او ثقافة خاصة، ما دامت تحافظ على حقوق سائر المواطنين الذين لديهم التزامات متفاوتة ومتباينة.

النموذج الاول الذي يطلق عليه تايلور إسم «الليبرالية القائمة على الحق»[1]، يؤكد على الاستخدام المتساوي للقواعد التي تعرّف الحقوق. ولا يُظَنّ انه يمتلك الأهداف الجماعية، ولذلك سيتعامل بجفاء مع التعددية الثقافية.

1- right - based Liberalism

النموذج الثاني يقوم على هدف جماعي، ومن الضروري ان يكون بحاجة الى «وجود التعددية في انواع القوانين التي تسري من حقل ثقافي الى حقل ثقافي آخر»(٤٥). ويُعدّ هذا النموذج نموذجاً للمجتمع الليبرالي الذي يقوم على مفاهيم حياتية مشادة على الخير، يؤمن بها افراد المجتمع.

وبينما يمكن ان نجد النموذج الثاني للمجتمع الليبرالي في ولاية كيبيك الكندية وغيرها، يرى تايلور انّ هذا لا يمكن ان يكون إجابة على مسألة التعددية الثقافية بالصورة التي تثار فيها في هذا اليوم.

في كيبك وغيرها، لم تُرسم علامة الاستفهام حول الحقوق الأساسية طبقاً للمثال الذي يدافع عنه نموذج الليبرالية الاجرائية[1]. وعليه فالوجه المشترك بكلا المثالين او النموذجين الليبراليين هو انهما تجلّ للثقافة الغربية التي ورثت مفاهيم معينة من المسيحية، كايمانهما معاً بانفصال الدين عن السياسة.

ومن المباحث الجوهرية لحياة التعددية الثقافية، وجود بعض المجاميع في الغرب التي أُقصيت ثقافاتها بسبب الثقافة الغربية الغالبة وتم التعامل معها بجفاء، بسبب التراث الاستعماري وهجرة مختلف الجماعات من شتى الثقافات. وما يُطرح في بعض الموارد ـ مثل كيبك ـ هو النظر الى البقاء الثقافي كهدف مشروع في قالب معقول، وليس كقيمة في مقابل الثقافات الاخرى.

لذلك يقول تايلور ان المطلب الأساس لأنصار التعددية الثقافية، هو الاعتراف بقيمة متساوية لجميع الثقافات، ويرى انّ المنطق الكامن في بعض هذه المطالبات يستند الى الفرض التالي وهو ضرورة ان نحترم جميع الثقافات احتراماً متساوياً(٤٦).

لكنه يقول بأنّ هذا الافتراض لا يخلو من إشكال، لأنه لا يتوفر دليل لإثباته: صحيح انه مجرد فرض ننطلق على أساسه لدراسة الثقافات الأخرى، اما إذا

1- Procedural model of liberalism

كانت مطالبتنا بالوصول الى رأي نهائي تجعل قيمتها أكبر او مساوية لقيمة الثقافات الاخرى، فإنها مطالبة لا معنى لها. اي اذا كان إعطاء الرأي في القيمة، امراً مستقلاً عن ارادتنا، فلن يكون حينذاك قائماً على أساس أصل أخلاقي. ففي تقييمنا إما ان نجد شيئاً قيّماً او لا نجد. غير انّ هذه المطالبة ليس لها معنى أكبر من مطالبتنا بالقول انّ الأرض كروية او مسطحة، ودرجة الحرارة عالية او منخفضة (٤٧).

اضف الى ذلك انّ هذه المباحث الأخلاقية والسياسية للتعددية الثقافية، لا يمكن طرحها على أساس لون من الذاتية التي لا تدع اي مجال للتقييمات. ومعنى هذا انّ انصار التعددية الثقافية لا يستطيعون الادعاء بأنّ التقييمات ليست على اساس الصحة او الخطأ، بل على أساس الاستحسان او عدم الاستحسان؛ اي انّ التقييمات تؤلف موضوع إرادة الانسان؛ وينتقدون في الوقت نفسه التقييمات التي تتجاهل القيمة المتساوية لمختلف الثقافات. كما باستطاعتهم الاستعانة بما يدعوه تايلور بالنظريات النيتشية الجديدة غير المدروسة[1]، التي ترى انّ التقييمات القيمية تقوم على معايير مفروضة بواسطة هيكلية القوة، لانتقال المطالبة من الاحترام والاعتراف، الى الانحيازية.

اذن على انصار التعددية الثقافية أنْ يختاروا إما نظرية احترام الثقافات والاعتراف بمساواتها، او النظريات النيتشية الجديدة التي تقوم على لون من النزعة الذهنية التي لا تعترف بأي معيار شمولي.

يتوصل تايلور الى النتيجة التالية: لابد ان يكون هناك طريق أوسط بين الطلب غير الأصيل الداعي للاعتراف بالقيمة المتساوية، وبين حبس أنفسنا في المعايير القومية. «ولربما ليس من الضروري التساؤل: هل هذا شيء يمكن للآخرين ان يأخذوه منا كحق؟ من الممكن التساؤل ببساطة: هل هذه طريقة

1- half - backed neo - Nietzschean

ينبغي اتخاذها للتعامل مع الآخرين أم لا؟(٤٨). ولكن كيف يمكن الاستدلال عليها؟

إجابة تايلور كالتالي:

ما نحن بحاجة اليه أكثر من أيّ شيء آخر هو الاعتراف بأننا بعيدون جداً عن الأفق النهائي[1] الذي يمكن من خلاله رؤية القيمة النسبية لشتى الثقافات. ومعنى هذا الانفصال عن السراب الذي لا زال الكثير من انصار التعددية الثقافية وكذلك الكثير من معارضيهم الألداء، يعتقدون بإدراك معناه»(٤٩).

مع اني اتفق مع فكرة تايلور المعارضة للحلول النيتشية الجديدة لمسألة التعددية الثقافية، لما ينجم عنها من تضارب منطقي، ولكن يبدو انّ هناك ملاحظة مهمة لم تؤخذ بنظر الاعتبار. فافتراضه يقوم على وجود ادعاء بتساوي الثقافات من حيث القيم ما وراء ادعاء الاعتراف بمختلف الثقافات، كما هو الحال عند انصار التعددية الثقافية. وأعتقد انّ مثل هذه المباحث في باب الاعتراف، ليست بالضرورة ان تقوم على افتراض القيمة المتساوية لشتى الثقافات، كما لا يُعْرَف في الواقع انّ لدى انصار التعددية الثقافية مثل هذا التفكير أيضاً.

فالسؤال المهم الذي يطرح نفسه هو: لو كان هناك من يعتقد بقيمة متساوية للقيم، فكيف بمقدوره ترجيح ثقافته على الثقافات الاخرى؟ واذا لم يكن لدى أحد مثل هذا الترجيح فكيف باستطاعته الشعور بالالتزام ازاء ثقافة ما؟

اصولاً، القيمة التي يعطيها الفرد لمفهوم من السعادة موجود في ثقافته، يكشف عن أهمية تلك الثقافة عنده او افضليتها النسبية، وهو ما يُعدّ دليل ترجيحه.

ومن الممكن ـ وكما يذهب الى ذلك تايلور ـ ان يقوم مثل هذا الطلب على الادعاء التالي وهو أنّ إعطاء الآراء في قيمة الثقافات غالباً ما يتم على أساس قيم الثقافة الغالبة، وحذف سائر الثقافات الاخرى. ولكن ليس من الضروري

1- ultimate horizon

استنتاج الأمر التالي وهو أن يتساوى بالضرورة طلب التقييم الصحيح لقيمة الثقافات المتعددة مع المطالبة بقيمة متساوية لها.

اذن ما هو الشيء الذي يحظى بالاعتبار في التعددية الثقافية؟ طبقاً لرأي تايلور «جميع الثقافات البشرية التي حركت المجتمعات خلال فترةٍ زمنية جديرةٍ بالملاحظة، لديها أشياء مهمة للانتقال الى جميع الناس»(٥٠). ولكن طبقاً لردّ «سوزان وولف»[1] على تايلور:

«إحدى الخسائر الجديّة على الأقل التي أبقاها عدم الاعتراف بها، هي عدم التعامل مع المسألة التالية وهي: انّ الفرد او الثقافة غير المعترف بها، ليس لديها ما تقوله لجميع الناس. وعليه لا يرتبط تصحيح هذه الخسارة بفرض او تصديق هذا الفرض وهو انّ الثقافة الخاصة، قيّمة بشكل متمايز لمن هم خارج إطار تلك الثقافة»(٥١).

هناك تأكيد على امرين مهمين بهذا الشأن من قبل «ليندا نيكولسون»[2]:

الأول هو إذا كان هدف تايلور التأكيد على الأمر التالي وهو انّ العنصر المهم في المباحث المعاصرة حول التعددية الثقافية، المطالبة بالاعتراف بقيمة الثقافات الاخرى، فيمكن القول ان كلامه، ليس غير صحيح. ولكنه يتجاهل بعض الدعوات الأكثر تحدياً في هذه المباحثة من خلال حصر دليل التغييرات المقترحة بشأن التعددية الثقافية:

هذه الدعوات الأكثر تحدياً، ليست دعوات اولئك الذين يقولون اعترف بقيمتنا، وانما اولئك الذين يقولون دعني اخبرك بمحدوديات ما كان بتقييمك صحيحاً وذا قيمة(٥٢).

والأمر الثاني يتعلق بطريقة تعبير تايلور بشأن موضوع قيمة الثقافات:

1- Susan Wolf

2- Linda Nicholson

يطرح تايلور موضوع التعددية الثقافية بطريقة وكأنّ المسألة هي: كيف ينبغي ان نحترم مباحث الفئات التي كان يُصْرَف عنها النظر فيما سبق، وكذلك حصتها الماضية؟ غير أن طريقة طرح هذه المسألة، تربط السؤال الأصلي باعتبار التقييمات القيمية المعينة، أي تلك التقييمات المتعلقة بفئات كانت تُعامَل بتجاهل سابقاً. وعلى هذا الأساس تقلل من اعتبار التقييمات القيمية لفئات اجتماعية بارزة (٥٣).

مع ذلك، هناك ما يشير الى وجود صعوبة أمام تايلور في طريق العثور على إطار نظري لسياسة التعددية الثقافية إذ كيف يمكن ان يؤمن المرء بقيمة نسبية لثقافته، ثم يبحث عن مساواة في الاعتراف؟

بينما كان تايلور على ثقة بأنّ بحثه يكشف عن التناقضات الموجودة في مثال السياسة الذائع، يعترف ايضاً بعجزه عن التوصل الى حلّ لمسألة سياسة التعددية الثقافية في استخدامها الواسع.

اضف الى ذلك، انّ اقتراح تايلور الخاص بسياسة التعددية الثقافية، محدود بالمجتمعات ذات الثقافات المتعددة التي يؤخَذ فيها بالمفاهيم الليبرالية الجوهرية كملاك في عملية اتخاذ القرار السياسي. فحتى في حالاتٍ مثل كيبك، نتعامل مع مجتمعات ذات مشتركات كثيرة.

بصرف النظر عن الثقافات المتباينة التي عليها الكنديون من اصل فرنسي، وكذلك الكنديون من اصل انجليزي، لازال الاثنان لديهما تراث ثقافي مشترك يميزهما عن المجتمعات غير الغربية. وعليه قلّما تكون نظريته مفيدة في الموارد التي يغيب فيها مثل هذا التراث الثقافي المشترك.

يمكن ان يكون موضوع «الآيات الشيطانية» نموذجاً مهماً في هذا المضمار، سيما وقد أبدى تايلور اهتماماً به (٥٤). فهو يقول انّ الغرب أوجد رؤىً متنوعة من اللا إعتقاد تمثل «صور فهم التعهد بمسائل غائية كالموت، ومعنى الحياة، والألم[1]،

1- suffering

والتحديد[1]، والشر». و «أصبح من المسلَّم به انّ الذين يؤمنون بها ينبغي ان يكون لديهم الحق بالافصاح عنها بواسطة جميع الطرق، كالفلسفة، والوعظ[2]، والأدب الخيالي» (٥٥). وهذا هو حق حرية التعبير الجوهري، ولكن «لحرية التعبير حدود في كل نظام، تُبرَّر من خلال الاستناد الى إمكان إلحاق الضرر بالآخرين» (٥٦). لذلك يؤدي الافتراء، والإهانة الى إلحاق نوع من الضرر[3] الأخلاقي.

غير أنّ الذي يعمل على تحويل هذه الأعمال الى أضرار، ليس مجرد قضية ذهنية، وانما قضية اخرى هي عبارة عن التحسس ازاء التفاوت الثقافي.

يقول تايلور انه توجد تباينات بين الثقافات في مجال طريقة فهمها لإهانة المعتقدات الدينية، ونوع الذنب الذي ينتمي اليه هذا الفعل:

هناك تباين في وجهات النظر ازاء شدة الضرر الذي يلحق بأولئك الذين لديهم مثل هذه الاعتقادات وهل هو ضرر حقاً. وأعتقد ان الادعاء بمعرفة معايير مستقلة للأضرار، أمر مضلل. فما يقدمه مثل هؤلاء الأدعياء كمعيار، انما هو عبارة عن القول بتفوق ثقافة على ثقافة اخرى، والمراد هنا، تفوق ثقافة الغرب (٥٧).

تايلور يعتقد بعدم وجود تعريف شمولي لحرية التعبير، لعدم وجود ثقافة عالمية واحدة (٥٨). غير أنّ هذا لا يعني انه يعتبر ثقافة الديمقراطيات الغربية (يريد بها كندا بالذات) ثقافة متجانسة، لأنه يقول على الفور: «والمشكلة ناشئة من الحقيقة التالية وهي انّ ألوان الهجرة الدولية، اخرجت جميع المجتمعات عن وحدتها. ففي عالم المسيحية[4]، توجد اقليات مسلمة كبيرة. ونحن بحاجة في

1- limitation

2- admonition

3- harm.

4- Christendom

السنوات التي أمامنا الى تضامن مستلهم من هذه الحقيقة»(٥٦).

السؤال الذي يخطر في الذهن هو: في غياب مثل هذا المعيار الشمولي للأضرار الأخلاقية لليبرالية التايلورية، كيف يمكن حل مشكلة التعارض بين التزام الحكومة ازاء حراسة الحريات الأساسية كحرية التعبير، وحراسة الأقليات الثقافية كالأقلية المسلمة؟

غير انّ هذه المشكلة قد تكون لها جذور في موضع آخر. كمثال على ذلك، يرى «اميلي او. رورتي»[1] انها ناشئة من تفسير تايلور المبهم للتاريخ، فبينما تأخذ الثقافة في مباحثه معنى أوسع في بعض الأحيان بحيث يظهر كأسلوب حياتي يشمل الأفعال السياسية الاقتصادية والمؤسسات والمنظمات أيضاً، نرى دراسته تستلزم استخداماً محدوداً، لأنه يرى انّ الحكومة الليبرالية باستطاعتها تشريع القوانين لحماية الثقافات الابتدائية شريطة الفصل الكامل للثقافة عن السياسة.

اقتراحه هذا معناه انّ باستطاعة الثقافات المختلفة أنْ يكون لديها نظام سياسي ـ اقتصادي مشترك.

يرى روتي انّ تايلور ومن خلال اتخاذ بقاء ثقافة كيبيك نموذجاً اصلياً له، جعل موضوع بحثه أسهل مما هو موجود. وحصر موضوع الاعتراف الرسمي بكيبيك بشكل كامل ضمن إطار حماية لغة خاصة مع رسم السياسات والمؤسسات الضرورية لهذا الغرض. ولذلك:

مع هذا الوصف المبسَّط والمنتزع من العناصر المؤلفة للثقافة، ليس من الصعب جداً القول بأنّ الليبرالية تستطيع ان تمدّ الحقوق المعنية لصيانة النفس الى حيز الثقافات الى الحد الذي تبقى فيه الحقوق الأساسية للمواطنين محفوظة، وبدون التضحية بالتزاماتها الأساسية. ولكن حينما توصف الثقافات بشكل أكمل بحيث تستوعب السلوكيات والأعمال الاقتصادية والسياسية أيضاً، فستقع سياسة

1- Amelie O. Rorty

التعريف الثقافي حين رسم السياسات العامة، في طيف واسع من المشاكل (٦٠).

طبعاً يوافق تايلور في كثير من الأحيان على هذه الفكرة. فهو يعترف بأنّ رأيه الرامي الى ترجيح لون من الليبرالية الذي يشمل مفاهيم الخير، على الليبرالية الاجرائية التي تدّعي الحيادية ازاء هذه المفاهيم، ليس معتبراً إلّا من قبل الجماعات التي تعترف بالاصول الليبرالية.

تايلور يعترف بوجود نمط من سياسة التفاوت يقوم على الفكرة التالية وهي انّ الليبرالية الحيادية تؤشر على ثقافة خاصة، رغم انه يعتبرها فكرة متطرفة. ولكن حتى لو اعتبرناها فكرة متطرفة إلّا انها ليست غير منسجمة مع رؤية تايلور في باب الأخلاق.

يرى تايلور انّ حماة مثل هذا الادعاء، من الممكن ان يؤمنوا بخيور سامية متفاوتة، وقيم اخلاقية متباينة، لكنه يقول ان رأيه هذا يمثل ترجيحه الشخصي في قبال الاصول الليبرالية.

مع ذلك، ينبغي ان ندرك وجود تفاوت بين موقف تايلور والنظريات الليبرالية التي سندرسها في الفصول القادمة. وتقوم هذه النظريات على بحث اعتبار الشمولية الليبرالية في الثقافة الليبرالية الديمقراطية، والنظر الى مثل هذه الثقافة كثقافة متجانسة.

تايلور يرى انه لا يمكن حرمان سائر الثقافات من الدخول الى السياسة لأنها تؤمن بقيم اخرى، رغم انه يحترم الاصول الليبرالية لأنها قادرة على النهوض بمبدأ الأصالة.

الاستنتاج

يصرّ تايلور على أهمية مفاهيم الحياة السعيدة في صناعة وبلورة الهويات الخاصة التي يصر عليها كل فرد منا. اضف الى ذلك لابد من ادراك هويتنا كظاهرة

حوارية[١] تكشف عن اهمية الاتصالات العامة. وترجع الاختلافات الموجودة بين الهويات الثقافية الى ثلاثة محاور فكرية أخلاقية هي:

١ ـ علاقاتنا بالآخرين (حقوق)؛ ٢ ـ علاقاتنا بأنفسنا (مفاهيم السعادة)؛ ٣ ـ مجموعة من المفاهيم ذات الصلة بكرامتنا.

فنحن لا نعيش مع الكثير من الخيور فحسب، وانما نرتّبها وننظّمها ايضاً من خلال معرفة الخيور العليا والسامية التي تعرّف الأمر الأخلاقي في ثقافتنا.

اذن قراءات الخير مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بفهمنا لأنفسنا، وهذا يكشف عن رؤية تايلور لمفهوم الذات وبناء الأخلاق السياسية.

تايلور يعتقد أنّ السياسة الحديثة تعاني في ذاتها من التناقض: فهي من جهة سياسية شمولية تعرّف الأفراد كموجودات انسانية، ومن جهة اخرى سياسة تفاوتية تقوم على مفهوم مستحدث للإصالة.

النظرية الليبرالية في السياسة الحيادية تؤكد على الجهة الاولى ولا تعترف بالجهة الثانية. ويقدم تايلور نموذجاً آخر لليبرالية يسمح للحكومة بالالتزام بحفظ وبقاء ونمو ثقافة خاصة، او امة خاصة، او دين خاص الى المدى الذي يحفظ الحقوق الأساسية لسائر المواطنين.

بما انّ تايلور يلاحق بعض الموارد الخاصة مثل كيبيك التي ترتبط مسائلها بثقافتين متقاربتين بالأساس، فهو غافل عن الظلم الذي يمكن ان تعاني منه الثقافات غير الليبرالية في المجتمعات المتعددة الثقافات، من قبل الثقافة الليبرالية الغالبة.

اذن لا يُعدّ بحث تايلور مفيداً في المجتمعات التي تفتقد لمثل هذه الاصول المشتركة. وتبرز مشكلة مماثلة في تلك الطائفة من المجتمعات الغربية التي توجد فيها مجموعات ذات ثقافة غالبة مختلفة.

1- dialogical

مع ذلك لديه مباحث مهمة في مجال مفهوم الهوية المنفردة والمطالبة بالمساواة في الاعتراف الرسمي بالثقافات التي تكشف لنا بشكل مقنع ان تلك الفئة من أنصار التعددية الثقافية التي لا تحترم الثقافة الليبرالية، لا تستطيع الاستعانة بمثل هـذه المفاهيم بدون مجابهة التعارضات المنطقية.

هوامش الفصل الرابع

1- C. Tayler, "Justice After Virtue" in J. Horton and S. Mendus (eds.), *After MacIntyre* (Oxford: Polity. 1994), p. 21.

2- C. Taylor, *Philosophical Papers* (2 vols.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); C. Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge Unibersity Press, 1989); C. Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge and London: Harvard University Press, 1991): C. Taylor, "The Politics of Recognition", in A. Gutmann (ed.) *Multiculturalism and Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

3- Taylor, "Atomism" in *Philosophical Papers*, Vol 2, p. 189.

4- Taylor, *Sources of the Self*, p. 4.

5- Ibid, p. 15.

6- Ibid, p. 18.

7- Ibid, p. 26.

8- Ibid, p. 27.

9- Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 33.

10- Ibid, p. 33.

11- Taylor, "The Politics of Recognition", p. 34.

12- Taylor, *Souces of the Self*, p. 42.

13- Ibid, p. 47.

14- Ibid, p. 63.

15- Ibid, p. 63.

16- Ibid, p. 72.

17- Ibid, p. 79.

18- Ibid, p. 80.

19- B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana Press, 1985), pp. 194-195.

20- Taylor, *Sources of the Self*, p. 92.

21- Ibid, p. 93.

22- Ibid, p. 105.

23- Taylor, *The Ethics of Authenticty*, p. 37.

24- Taylor, *Sources of the Self*, p. 57.

25- Ibid, p. 57.

26- Ibid, p. 59.

27- Ibid, p. 59.

28- Ibid, p. 59.

29- Ibid, p. 62.

30- Taylor, *Ethics of Authenticity*, pp. 100-101.

31- Ibid, p. 99.

32- Ibid, p. 99.

33- Taylor, *The Politics of Recognition*, p. 34.

34- Ibid, p. 38.

35- Ibid, p. 58.

36- D. M. Weinstock, "The political theory of strong evaluation" in J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 174.

37- Ibid, p. 176.

38- Ibid, p. 184.

39- Ibid, p. 184.

40- C. Taylor, "Response", in *Philosophy in an Age of Piuralism*, p. 250.

41- Ibid, p. 250.

42- Ibid, p. 251.

43- Ibid, p. 223.

44- Ibid, p. 187.

45- Ibid, p. 61.

46- Ibid, p. 66.

47- Ibid, pp. 66-69.

48- Ibid, p. 72.

49- Ibid, p. 73.

50- Ibid, p. 66.

51- S. Wolf, "Comment" in *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* (New Jersey: Princeton University Press, 1992), p. 79.

52- L. Nicholson, "To Be or Not To Be: Charles Taylor and the Politics of Recognition", *Constellations*, Vol. 3, No. 1, 1996, p. 10.

53- Ibid, p. 11.

54- C. Taylor, "The Rushdie Controversy", *Public Culture*, Vol. 2, No. 1, Fall 1989.

55- Ibid, p. 119.

56- Ibid, p. 120.

57- Ibid, p. 120.

58- Ibid, p. 121.

59- Ibid, p. 121.

60- A. O. Rorty, "The Hidden Politics of Cultural Identification", *Political Theory*, Vol. 22, No. 1, February 1994, p. 157.

الفصل الخامس

والزر: الاخلاق، والخصوصية[١] والشمولية[٢]

يُعدّ مايكل والزر اكثر اهتماماً مباشراً بالشؤون السياسية من بين المفكرين الجماعيين الذين تناولناهم في هذا الكتاب. ولذلك من الضروري استعراض رأيه في التنوع الثقافي، في هذا الفصل الذي هو آخر فصول هذا الباب.

بالرغم من أنه يُعدّ من حيث الاسلوب والمنهج جماعياً، اي انه ملتزم بالسياقية[٣]، والخصوصية الثقافية وخير المجتمع السياسي، إلّا أنه ـوكما تقدم ـ أقرب، من حيث القيم الاخلاقية التي ينبغي ان تصوغ المجتمعات الليبرالية، الى الليبرالية.

على العكس من ماك انتاير، وتشارلز تايلور، يتصل رأي والزر بنقد الحداثة المتصلة بالمنهجية في الحوار الأخلاقي. ولذلك ينصبّ جزء من اهتمامه على البحث عن منهجية أكثر انسجاماً للدفاع عن القيم الليبرالية التي تدرك تعقيد الحياة

1- particularity

2- universality

3- contextualism

المستحدثة، والفهم المشترك للخيور الأخلاقية والانتماءات المحيطية. وهكذا فالهدف الذي يسعى اليه جزء كبير من مباحثه هو رفض فكرة شمولية الاصول الاخلاقية الليبرالية.

كما سنرى، يعتقد والزر انّ مثل هذه الاصول ينبغي اعتبارها اموراً خاصة تعرّف الاصول التي تُعدّ قيّمة في ثقافة المجتمعات الليبرالية، هنا وحالاً[١].

هذا الجانب من دراسة والزر، أشد اتصالاً بسياسة التنوع الثقافي، ويؤلف موضوع بحث هذا الفصل الذي يتركز على مؤلفاته الأربعة التالية: عوالم العدالة: الدفاع عن التعددية والمساواة[٢]؛ التفسير والنقد الاجتماعي[٣] فرقة المنتقدين[٤]؛ البدين والنحيف[٥] (١).

نتناول في هذا الفصل نظرته الى الأخلاق وماهية النظرية الأخلاقية، وتفسيره للنقد الاجتماعي، والدفاع عن موقفه ازاء اتهامه بعدم التساهل، ومفهوم «الذات» عنده ونظرته اليها كموجود موقعي[٦] في المجال الاجتماعي الخاص الصانع للثقافة[٧] ونظرته الى مفهومي الشمولية، والخصوصية لاسيما بحثه لهما في «البدين والنحيف»، اي في الموضع الذي سلّط فيه الضوء بشكل أكبر على كيان الأخلاق السياسية على ضوء التعددية الثقافية، ودراسة سياسة التعددية الثقافية، مع تقديم استنتاج نهائي لآرائه في نهاية الفصل.

1- here and now

2- Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality

3- Interpretation and Social Criticism

4- The Company of Critics

5- Thick and thin

6- situated

7- culture - producing

الماهية التفسيرية[1]

بما أنّ القسم الأعظم من سياسة التنوع الثقافي يهتم بالاختلاف بين التفاسير المتنوعة للأخلاق، يحظى فهم مفهوم الأخلاق عند والزر بأهمية كبيرة جداً. ويميز والزر في بحثه حول الأخلاق بين ثلاثة اتجاهات سائدة ومهمة هي: الاكتشاف[2]، والإختراع[3]، والتفسير.

ويمكن ملاحظة وجهتي نظر في باطن الاكتشاف:

الاولى، هي تلك التي يستند فيها الاكتشاف الى الوحي. وطبقاً لهذه النظرة لم يُخلَق عالم الأخلاق بواسطة الله تعالى فحسب، وانما يظهر ايضاً على أساس القوانين الالهية. اذن «عالم الأخلاق اشبه بالقارة الجديدة، والزعيم الإلهي اشبه بالمكتشف الذي يقدم عنها اخباراً جديدة حول وجودها، والخريطة الاولى لشكلها» (٢).

يرى والزر انّ المشكلة التي تعاني منها وجهة النظر هذه هي: رغم انّ الأخلاق الوحيانية تتضارب بشكل شديد مع التقاليد والعقائد الماضية، ولكن «ما أنْ يحظى الوحي بالقبول وما انّ يجد العالم الجديد للأخلاق سكاناً، تتبدد قدرة نقده» (٣).

الثانية، هي ذلك الذي يدعوه والزر بالوحي الطبيعي: «الفيلسوف الذي ينبئ عن وجود القانون او التقليد الاخلاقي او الحقوق الطبيعية او مجموعة من الحقائق العينية الأخلاقية، قد سلك طريق الاكتشاف» (٤). لذلك يمكن اعتبارها صورة غير دينية (دنيوية) للوحي الأخلاقي. وطبقاً لهذه النظرة، تحصل لدى الفيلسوف معرفة بالاصول الأخلاقية المهيمنة على علاقات الناس بدون النظر الى الدنيا نظرة خاصة.

1- interpretative

2- discovery

3- invention

مع ذلك، يؤكد والزر على انّ وجهة النظر هذه فاقدة للتجديد كخاصية واضحة للوحي الالهي لأنّ معظم الاصول الأخلاقية التي يقدمها الفيلسوف، كانت بين ايدينا من قبل، ونحن على معرفة بها وممتزجون معها.

في مقابل وجهة النظر هذه، يكشف والزر عن خصوصية مثل هذا الجهد الفلسفي:

«أنا لا أريد أن أنكر حقيقة تجربة الانفكاك[1] عن «الذات»، رغم انني متردد في استطاعتنا على الانفصال عن الذات بطريقة ما للوصول الى اللا مكان. وحتى حينما ننظر من موضع آخر، فإننا ننظر الى هذا العالم ايضاً. فنحن ننظر في الحقيقة الى عالم خاص. لربما ننظر اليه بطريقة خاصة، لكننا لن نكتشف شيئاً لم يكن موجوداً فيه من قبل، لأنّ ذلك العالم الخاص، عالمنا أيضاً. فنحن لن نكتشف شيئاً لم يكن لديه وجود» (٥).

للحديث عن اتجاه الاختراع، نقول انّ الفلاسفة الذين يعتقدون انّ العالم الأخلاقي ليس لديه وجود حقيقي، او انّ العالم الاخلاقي الموجود غير مناسب، ينطلقون لرسم برنامج أخلاقي يهيمن على العلاقات القائمة بين الأفراد والغاية من هذا البرنامج تتحدد من خلال الأخلاق التي يُحتَمل ان تُختَرع.

ينبغي على الفيلسوف رسم برنامج أخلاقي لعدم وجود برنامج مُعَدّ من قبل، الهيّاً كان او طبيعياً. وعلى هذا الأساس تبرز عند الفلاسفة حاجة مبرمة لدراسة نهج فلسفة الأخلاق، اي وضع برنامج من الضروري ان ينتهي الى التوافق. والنموذج المعاصر البارز لهذا الاتجاه هو جون رولز، كما سنشاهد ذلك في الفصل السابع، والذي يهدف من دراسته للوضع الأولي وحجاب الجهل[2] ضمن إطار نظريته في العدالة، الى تمهيد الأرضية لمثل هذا التوافق العام الشمولي.

1- stepping back

2- veil of ignorance

يرى والزر انّ «الهدف للأخلاق الاختراعية، توفير ذلك الشيء الذي لا يقدمه الله والطبيعة. اي عبارة عن تصحيح عام لشتى الأخلاق الاجتماعية» (٦) ويؤكد كذلك: بالرغم من الادعاءات المحلقة لهذا الاتجاه، لا يُعْرَف لماذا تُدير الاصول المخترعة حديثاً حياة الناس الذين لديهم ثقافة أخلاقية مشتركة ويتحدثون بلغة طبيعية؟ (٧)

اتجاه التفسير يعتبره والزر اكثر انطباقاً من غيره مع التجارب الأخلاقية اليومية:

«الأخلاق المثالية هي بالأساس، اخلاق اجتماعية. وهذه الأخلاق ليست الهية ولا طبيعية ما لم نؤمن بأنّ صوت الناس هو صوت الله، او تُلزمنا الطبيعة الانسانية بالعيش في المجتمع. ولن تقودنا وجهات النظر هذه للتصديق بما يقوله الناس او اية مؤسسة اجتماعية» (٨).

ولا يرتبط تحويل الأخلاق الموجودة الى مثال، بتصديق مسبق بقيمتها: «لربما تكمن قيمتها في عدم وجود أية نقطة بداية اخرى للتدبر الأخلاقي. علينا ان نبدأ من الموضع الذي نحن فيه، غير انّ الموضع الذي نحن فيه موضع قيّم دائماً، وإلّا لما كنا قد سكنّا فيه قط» (٩).

يرى والزر أنّ هذا البحث ذو أهمية لفلاسفة الإبداع أيضاً، لاسيما في قراءة شخصية معتدلة[١] مثل رولز، غير أنّ هذه الأهمية، يفترضها فلاسفة الإبداع والاختراع الذين يستعينون بالشهود[٢] في صناعة او اختبار نماذجهم المثالية، لأنّ الشهود معرفة ما قبل تأملية[٣] وما قبل فلسفية[٤] في عالم الأخلاق.

1- minimalist

2- intution

3- pre - reflective

4- pre - Philosophic

اذن يدعي التفسير عدم ضرورة الاكتشاف والاختراع، لأننا نمتلك من قبل كل ما يدعي هذان الاتجاهان انهما يوفرانه لنا. فالأخلاق ـعلى العكس من السياسة ـ ليست بحاجة الى اقتدار اجرائي[1] أو تشريع منظّم. فنحن لسنا بحاجة الى اكتشاف عالم الأخلاق لأننا نعيش فيه دائماً، ولسنا بحاجة لاختراعه لأنّه مخترع من قبل وإن لم يكن ذلك على أساس اسلوب فلسفي»(١٠).

بينما مصدر مشروعية الاخلاق المكتشفة هو الله تعالى او الحقيقة العينية، ومصدر مشروعية الاخلاق المخترعة هو كل شخص يرسم برنامجاً اخلاقياً يعتقد بكفاءته، نرى ان مشروعية التفسير الاخلاقي نابعة من الحقيقة التالية وهي انّ الاخلاق التي نكتشفها او نخترعها، شبيهة الى حد بعيد بالأخلاق التي لدينا.

اضف الى ذلك انّ عامل مشروعية هذه الأخلاق هو «انّ اخلاقيتنا نحن البشر نابعة من كونها موجودة»(١١).

اذن السؤال الأخلاقي ليس: ما هو العمل الصحيح؟ وانما هو: «أي عمل هو صحيح لنا؟»(١٢). هكذا هي الأخلاق الخاصة. ولكن ما هو مقدار خصوصيتها؟

يجيب والزر على هذا السؤال عن طريق مقايسة الأخلاق بالقانون ويرى انّ الأخلاق تبيِّن عادة بلغة أعمّ من القانون، لأنها تقدم المحذورات الأساسية التي يحددها القانون بشكل خاص. وتؤلف هذه المحذورات قاعدة اخلاقية ادنى[2] وشمولية.

يؤكد والزر «انّ هذه المحذورات الشمولية قلّما تعيّن تلقائياً شكل أخلاق نامية وحيّة بشكل كامل. فهي تقدم إطاراً لحياة أخلاقية ممكنة، لكنه مجرد إطار بجميع تفاصيله الواقعية التي ينبغي ان تجري فيه، كي يُتاح العيش بطريقة خاصة»(١٣).

ما يحوّل هذا الإطار الى ثقافة اخلاقية، هو الحوارات المستمرة التي تنتهي الى

1- executive authority

2- minimal.

ادراك واضح.

لابد من التنويه الى الأمر التالي وهو أنّ هذا التفسير لعلاقة القاعدة الأخلاقية الشمولية الأدنى والأخلاق بمفهومها الواسع، شبيه بتلك التفاسير التي قدمها ماك انتاير وتايلور، والتي استعرضناها في الفصول السابقة. وهذا التفسير الذي قدمه والزر يحظى بأهمية كبيرة في سياسة التعددية الثقافية.

السؤال الآخر الذي يخطر في الذهن هو: هل يُعدّ التفسير الأفضل صحيحاً بدون الاستعانة بالنظرية الأخلاقية؟

من أجل الإجابة على هذا التساؤل، ينتخب والزر مبدأ التفاوت[1] الذي يقول به رولز كنموذج ويقول «بما اننا نختلف منذ البداية حول معنى ما يُدّعى او ما يفترضه بعض القرّاء على انه نظرية أخلاقية صحيحة، فلا يوجد أي طريق قطعي لوضع حد لهذا الاختلاف في الرأي. ولكنّ التفسير الأفضل لمبدأ التعددية هو ان يكشف عن انسجامه مع سائر القيم الأمريكية»(١٤).

ثم يستنتج بعد ذلك انّ الأخلاق عبارة عن:

ذلك الشيء الذي ينبغي ان يُبحث. وتستلزم هذه المباحثة بعض المشتركات، غير أنّ هذه المشتركات لا تشير الى الاتفاق. ما هو موجود عبارة عن منهج ومجموعة من المعرفة الأخلاقية ومفكرين في حالة مباحثة، ولا يوجد شيء آخر. فليس بمقدور اي اكتشاف او اختراع إنهاء هذه المباحثة، وليس باستطاعة أيّ برهان[2] التفوق على الاكثرية المفكرة(١٥).

غير انّ هذه النقطة، ذات صلة بسؤال ثالث: هو التفسير، يجبرنا على الالتزام بالوضع القائم؟ من أجل إدراك إجابة والزر من الضروري الانتقال الى الجزء الآخر المتصل برأيه في النقد الاجتماعي، ولكن من المناسب قبل ذلك تسليط

1- difference principle

2- proof

الضوء على تفسيره في مجال المسائل الأخلاقية. ومن اجل ذلك نختار بحثه في العدالة التوزيعية[1].

والزر يعتقد: اولاً عدم وجود طريق واحد الى عالم التمهيدات والايديولوجيات التوزيعية؛ ثانياً عدم وجود نقطة اتخاذ القرار التي تُدار منها جميع التوزيعات، وبالتالي عدم وجود مجموعة واحدة من الأفراد؛ ثالثاً عدم وجود معيار واحد أو عدة معايير متعاضدة لجميع التوزيعات.

وعلى هذا الأساس يعد «طلب الوحدة دليلاً على عدم فهم موضوع العدالة التوزيعية بالشكل الصحيح» (١٦). وانطلاقاً من ذلك يقول:

«اريد أن اقول... انّ اصول العدالة نفسها ذات أشكال متعددة. من الضروري توزيع شتى البضائع الاجتماعية[2] لأسباب مختلفة، طبقاً لشتى الأساليب وبواسطة شتى العوامل. وجميع هذه الاختلافات نابعة من أفهام مختلفة للبضائع الاجتماعية، وهي نتاج حتمي للخصوصية التاريخية والثقافية» (١٧).

من اجل تحديد التعددية في العدالة التوزيعية، ثمة حاجة لنظرية في الخير.

لا أعتقد ثمة حاجة للاستغراق اكثر. ما ورد يسلط الضوء بشكل كاف على مفهوم الاخلاق والحوار الاخلاقي عند والزر. غير أنّ مثل هذا الاسلوب التفكري بشأن العدالة الاجتماعية لا يسلم من الانتقاد، ولبعض هذه الانتقادات نتائج مهمة لفهم والزر للتعددية الثقافية والسياسة المتناسبة معها، سنتطرق اليها في الباب الرابع.

النقد الاجتماعي

كما أشرنا في الفصل الثاني، الانتقاد الذي يوجه الى الحوار الاخلاقي عادة بمثابة

1- distributive justice

2- different social goods

تفسير هو: بما انه ينبغي علينا المبادرة الى تفسير ما هو موجود، فهذا الاسلوب يفتقد الى قدرة نقدية جديرة بالاعتبار، مما يجعلنا ملتزمين بالوضع الراهن.

طبقاً لرأي المعارضين للاسلوب التفسيري للأخلاق، تعد المقدمة الضرورية للنقد الاجتماعي، مسافة نقدية[1] تسمح بمعرفة الأعمال غير الصحيحة. ولكن وكما يقول والزر ثمة سؤال مهم حول ماهية مثل هذه المسافة.

الرؤية الغالبة هي انّ على الناقد الوقوف خارج إطار الظروف السائدة للحياة الاجتماعية، لأنّ الذي يجعل النقد ممكناً هو الانفكاك الجذري[2]. وطبقاً لهذه الرؤية ينبغي ان يُفهم مثل هذا الانفكاك بمعنيين: الأول ينبغي ان يكون المنتقد مستقلاً عاطفياً، اي ان يكون بعيداً عن الانحياز والاحساسات. الثاني ان يكون مستقلاً فكرياً، اي ان يكون حراً في تفكيره، وعينياً.

والزر يعتقد انّ «هذه الرؤية بشأن الناقد، تستمد قوتها من الحقيقة التالية وهي انطباقها تماماً مع ظروف الاكتشاف والاختراع الفلسفية، فيبدو بالنتيجة انه يعتقد بأنّ المكتشفين والمخترعين، او الرجال والنساء المدعمين من قبل المكتشفين والمخترعين، باستطاعتهم ان يكونوا منتقدين حقيقيين»(١٨).

غير أنّ والزر يؤكد على انّ الانفكاك ليس مقدمة للنقد الاجتماعي او حتى النقد الاجتماعي الجذري، إذ لم يكن المنتقدون كذلك على مدى التاريخ.

الحقيقة هي انّ بحث الانفكاك والاستقلال الكامل، يكشف عن خلط الانفكاك مع الهامشية[3]. و «الهامشية في معظم الأحيان، من بين العوامل التي تعمل على انبعاث الانتقاد، ولها دور في تحديد لهجة المنتقد وظاهره الخاص، لكنّ هذا ليس بالعامل الذي يمنع الانحياز والمشاعر الفكرية الحرة او العينية»(١٩). وعليه

1- critical distance

2- radical detachment

3- marginality

فالناقد، واحد منا:

«لربما سافر الناقد ودرس في الخارج لكنه قد يستعين بالاصول المحلية او المتأقلمة[1]. فلو وجد خلال سفره أفكاراً جديدة، فإنه يعمل على ربطها بالثقافة المحلية، ويشيد المعرفة التي يأنس بها. فهو غير منفك فكرياً ولا عاطفياً. كما انه يطلب النجاح للمحليين، وانما يبحث عن انتصار نهضتهم المشتركة»(٢٠).

يعتقد والزر أنّ الفرد غير المحلي، لا يصبح منتقداً اجتماعياً إلّا إذا استطاع ان يجعل نفسه محلياً ويدخل في عالم التصور الى السلوكيات والمؤسسات المحلية. هذا التوصيف الاستبدالي، وعلى العكس من النظرة الغالبة، يصدق على معظم النقّاد الاجتماعيين.

ثمة سؤالان قائمان:

الأول، هل لدى الناقد الاجتماعي معايير موجودة في قلب سلوكياته الاجتماعية وذات نزعة نقدية ايضاً؟

الثاني، هل تسمح انتماءات الناقد ببقاء مسافة كافية للنقد؟

إجابة والزر على السؤال الأول هي: ينبغي ان يُفهم النقد الاجتماعي كأحد المنتوجات الفرعية المهمة ويفسَّر ويُصدَّق ثقافياً على هذا الأساس. ولو أخذنا بهذه الملاحظة، سيُعدّ العلماء، والرسل، والمؤرخون، والمعلمون، والحكماء، والشعراء، والكتّاب، منتقدين اجتماعيين، لأنهم جميعاً حملة الثقافة، ويمارسون العمل الفكري الى جانب أعمالهم الاخرى.

وإجابته على السؤال الثاني هي: «لا يلزم في النقد الانفكاك عن المجتمع، وانما من الضروري فقط التخلي عن بعض أنواع العلاقات السلطوية في المجتمع. ينبغي تجنب ـ ليس الانتماء ـ بل الاقتدار والسلطة»(٢١). إذن «قليلاً جانباً وليس خارجاً: تقاس المسافة النقدية بالسنتيمتر»)٢٢). حتى حينما يلقي الناقد نظرة

1- localized

جديدة ومترددة على مجتمعه، فلن يُعدّ مشاهداً منفكّاً او معانداً، لأنّ نقده لا يحتاج الى انفكاك او خصومة: «انه يجد لعمله النقدي في مثالية العالم الأخلاقي الواقعي الموجود ـحتى وإن كان مرائياً[1] ـ شاهداً ومدركاً»(٢٣).

ينفي والزر حتى خصوصيات من قبيل المعرفة الذاتية، والمعارضة، والغربة التي يميّز النقاد الاجتماعيون المعاصرون أنفسهم من خلالها: «النقّاد الاجتماعيون المعاصرون... ليسوا على معرفة ذاتية بخاصة، ولا يعارضون المجتمع الذي يعيشون فيه بخاصة، وليسوا غرباء على تلك المجتمعات بخاصة. وأفضل وصف يمكن أن يقدَّم هو انهم آخر اعضاء قافلة النقاد الاجتماعيين التليدة المجيدة، ولكن مع ايعازاتهم وأماراتهم الخاصة»(٢٤).

طبعاً، النقاد الاجتماعيون ليس باستطاعتهم توقع إجابة قاطعة على التساؤلات التي يطرحونها؛ فهذا بحث مستمر. ولكن «من الأفضل ان تُسْرَد الحكايات، رغم عدم وجود افضل الحكايات وأكملها، ورغم عدم وجود الحكاية الأخيرة التي حينما تُحكى يتوقف جميع سُرّاد الحكايات القادمين»(٢٥).

عموميات وخصوصيات الأخلاق

رأينا إنّ والزر وإنْ أنكر إعتبار شمولية الأنظمة الأخلاقية واعتقد بأنّ التفسير اسلوب ننتخبه نحن أعضاء المجتمع الخاص في دراسة ما هو مفيد لنا، لكنه يعترف بوجود حد أدنى من القواعد الأخلاقية التي يأخذ بها جميع الناس، ولكن العيب الذي تعاني منه هذه القواعد هو عجزها عن تقديم الاصول الأخلاقية التي تظهر الحاجة اليها في الحوار الأخلاقي والسياسي.

يقدم والزر في «النحيف والبدين» قراءة أكثر تكاملاً من تفسيره لشمولية وخصوصية الحوار الأخلاقي، ثم يستخدمه في العلاقات الدولية، ويطرح أحد

1- hypocritical

أبرع المباحث في هذا المضمار.

والزر يعتقد انّ «المفاهيم الأخلاقية ذات حد اقل وحد أعلى من المعاني. ونحن نستطيع ان نقدم لها تفسيري النحيف والبدين، وهذان التفسيران يناسبان مختلف الجوانب، ولديهما أهداف متباينة» (٢٦). غير ان احدهما غير منفك عن الآخر، بل ان الأول مستتر في الثاني «ويعبَّر عنه تعبيراً واحداً ولديه اتجاه واحد» (٢٧).

على هذا الأساس ينبغي ان تُعدّ المناظرة المعاصرة حول الشمولية او النسبية بمثابة بحث في باب مشروعية وحدود هذين النوعين من التجربة الخاصة.

الملاحظة الجديدة في كتاب والزر الأخير هي انه وعلى العكس من ادعاء معظم الفلاسفة الذين يصفون مثل هذه الثنوية بحسب مجموعة نحيفة من الاصول الشمولية والتي اتُّخذت بشكل بدين في هذه الظروف التاريخية او تلك، او كما عبّر عنها في آثاره السابقة بأنها مركز للأخلاق التي ظهرت في شتى الثقافات بشكل متباين، نراه يقول هنا انّ التعبير الثاني وإن كان الأفضل من حيث احتوائه على عمل اقلّ موقعية، ومحدود، ولكن يظهر تصور خاطئ من خلال هذين الوصفين يرى ان انطلاق الأخلاق، امر واحد في جميع الموارد (٢٨)، بينما «الاخلاق، بدينة منذ البداية، وغليظة وخاصة من المنظار الثقافي، وتُبدي نفسها نحيفة، فقط في مواقع خاصة وحينما تستخدم لغة الأخلاق لأهداف خاصة» (٢٩).

اذن رغم التصور القائل بأنّ الأقلية في الأخلاق لا تعني ان تكون القواعد الاخلاقية الأقل في خدمة علائق خاصة ولا تعبِّر عن ثقافة خاصة، فتصحح بالتالي سلوك جميع الأفراد بطريقة شمولية، غير أنّ الأقلية، لا عينية ولا صامتة. فخصوصية البدانة في الأخلاق، خاصة ومحلية بشكل واضح، ومزيجة جداً بأخلاق اكثرية مخلوقة في أماكن مختلفة، وفي أزمنة خاصة، ومواضع خاصة» (٣٠). بينما توضح خصوصية النحافة في الأخلاق لماذا نخرج من تظاهرات بالنيابة عن الجماهير التي تتصارع مع المشاكل. وتنسجم هذه الرؤية مع «الخصوصية الضرورية لكل مجتمع انساني: شمولي لأنه انساني؛ وخاص لأنه

مجتمع»(٣١).

اذن:

«الأقليّة تؤدي الى نوع من التضامن المحدود، والمهم والمثمر في نفس الوقت، لكنها لا تؤدي الى ظهور معلومة اصيلة وعامة وشمولية. لذلك نتظاهر كتفاً الى كتف للحظة واحدة، ثم نعود الى تظاهرتنا الخاصة. فكرة الحد الأخلاقي الأقل، تلعب دوراً في كلا هذين الموردين، وليس في الأول فقط، وتوضّح لماذا يلتف بعضنا حول البعض الآخر، ولماذا ينفصل بعضنا عن البعض الآخر. وتفسِّر بواسطة نحافتها عودتنا الى تلك البدانة التي هي منا»(٣٢).

اذن الاخلاق التي يستتر فيها الحد الاخلاقي الأدنى، والذي يمكن ان ينفصل عنها مؤقتاً، هي الاخلاق الأصيلة الوحيدة التي يمكن ان نمتلكها.

ومع ذلك ينبغي أن يُعدّ تفسير والزر للقراءة المعاصرة للأخلاق الأقل التي توفر الأقلية بموجبها القواعدَ المنتجة للحدود الأخلاقية العليا[١]، تفسيراً متميزاً.

الرؤية الأخيرة ترى ان الاخلاق الأقل تدير عملية الحوار الأخلاقي، لأنها تضم قواعد الدخول اليها وتوصل بين جميع الأطراف المنشغلة بها، بينما الأكثرية[٢] عبارة عن النتاج اللا متناهي لمباحثاتها.

ولكن وكما يقول والزر، تواجه هذه المعلومة مشكلتين: انّ هذا الحد الأقل والأدنى يظهر أكبر من الحد الأقل. «فهذه الأخلاق النحيفة هي بدينة جداً منذ البداية، وهي بدانة مزينة تماماً للديمقراطية الاشتراكية او الليبرالية»(٣٣).

المشكلة الاخرى هي انّ هذه القواعد تفترض وجود قواعد في بادئ الأمر، ثم ظهور الحوار بعد ذلك: «الأقلية استمرار للأكثرية: كنا بداناً قبل ان نكون نحافاً»(٣٤). لذلك يبدو انّ والزر على صواب حينما يقول «الأخلاق الأقل التي

1- moral maximums

2- maximalism

توصي بها هذه النظريات، مجرد شكل ملخَّص وغير بعيد كثيراً عن ثقافة الديمقراطية المعاصرة. فلولا هذه الثقافة، لما خطرت ببالنا هذه القراءة الخاصة من الأخلاق الأقل» (٣٥).

يؤكد والزر على الأمر التالي ايضاً: بينما الأخلاق الأقل ذات اهمية بالنسبة للانتقاد والتضامن، لكنها لا تستطيع ان تحل محل الدفاع عن القيم التي حصل الايمان بها بشكل بدين.

«وتشمل هذه الأخلاق الاصول والقواعد التي ظهرت في امكنة وأزمنة متفاوتة، وتبدو متشابهة. ورغم انها مبيّنة بأساليب مختلفة، لكنها تكشف عن خلفيات مختلفة وتمثل انعكاساً لقراءات مختلفة للعالم» (٣٦).

رأينا في الفصل الماضي: من وجهة نظر تايلور ليس باستطاعة المطالبة بالاعتراف بالثقافات ان تنتهي الى تساويها في القيمة. ومن الممكن ان يُسأل: الا يواجه تفسير والزر مشكلة مماثلة؟ وكان والزر قد توقع مثل هذا الانتقاد ولذلك نراه يؤكد: «ما يتم الاعتراف به هو هذا الاشتراك الجزئي وليس جميع القيمة الأخلاقية للثقافة الاخرى» (٣٧).

كمثال، حينما يُستخدم هذا التفسير للأخلاق الأقل والأكثر، على صعيد العدالة الاجتماعية، «فسيشير كل تفسير كامل لطبيعة توزيع الخيور الاجتماعية، الى خصوصيات الاكثرية الأخلاقية» (٣٨).

لا توجد للخيور سلسلة مراتب مطلقة، كما لا توجد اصول شمولية توزَّع الخيور على أساسها. والعدالة التوزيعية، في ماهيتها موضوع مرتبط بالأخلاق البدينة.

لا نريد ان نطرح هنا بحث والزر في العدالة، ولكن لابد من التأكيد على الأمر النالي ان اية اكثرية من وجهة نظر والزر لديها ارتباط عميق وقريب توصيفي ـ نقدي بمجتمعها، لأنّ ما يبيّنه في سياقه المحلي الخاص والموقعي، عبارة عن مثالية مصنوعة اجتماعياً بواسطة اناس معينين، وتنبري لوصف أشياء تصنع وتضفي

الاعتبار في عملية التوزيع. وفي المقابل تتعامل الأقلية مع فهم ابتدائي وتمايزي للمجتمع والنفس، بعيداً عن جميع الأفهام الواقعية المبيَّنة (٣٩).

على هذا الأساس، الرؤية الأقليّة، رؤية من بعيد، او رؤية في ازمة. وعلى هذا الضوء لا نستطيع ان نعرف سوى اللا عدالة في شكلها الواسع. فعلى سبيل المثال نحن نستطيع ان نرى انواع معينة من الاعتداء على الحدود، وانتهاك الحرمة الخاصة، كحضور الشرطة السرية في البيوت في نصف الليل، اما «بشأن الحرمة الدقيقة للبيت والأسرة او خصوصية العمل المشروع في نظام القرابة ـ أو اي مكان آخر ـ فليس لدينا شيء كثير نقوله. فالأقلية لا تفتح الطريق بوجه طيف المعاني الاجتماعية او الأشكال المشخصة والمعقدة للتوزيع. فلا نستطيع أنْ نعمل بشكل عادل بعنوان عوامل توزيع وكناقدين دقيقين، إلّا عن طريق الأخلاق الأكثر (٤٠).

بالرغم من عجز الاخلاق الأقل عن تقديم نظرية في موضوعات من قبيل العدالة التوزيعية والتي هي بدينة بالأصل، لكنها يمكن استخدامها في العلاقات العالمية من اجل توفير فهم أفضل لماهية سياسة التنوع الثقافي، وهذا موضوع سنتطرق اليه لاحقاً.

السياسة الأقل[1] للتنوع الثقافي

بالرغم من أنّ التنوع الثقافي عقبةٌ في طريق بناء أية أخلاق بدينة ذات جماهيرية عامة وشمولية، ولكن من الضروري العثور على مبدأ شمولي من أجل التوصل الى اخلاق أقلّ تحظى برضا شتى المجتمعات الثقافية.

السؤال المهم هو: ما هو هذا المبدأ؟

1- minimal politics

يعتقد والزر ان مبدأ الادارة الذاتية[1]، مبدأ يمكن عده مبيناً للأقليّة الأخلاقية في العلاقات الدولية. وهذا المبدأ ناشئ عن حق أساسي يقوم على العلاقات القائمة بين أعضاء المجتمعات الثقافية مع مجتمعاتهم: «ينبغي ان يكون هؤلاء مجازين كي يكونوا قادرين للعمل هكذا بشكل صحيح، وادارة انفسهم بما يتلاءم مع مشاكلهم المحلية» (٤١).

يضيف والزر قائلاً: «مبدأ الادارة الذاتية تابع للتفسير والتعديل»[2]، ولا ينتهي بالأساس الى سياسة ضوضائية، وغير منسجمة، وقلقة، وماحقة، كنتيجة للانفصالات التي لا تنتهي، لأنّ «التاريخ يكشف عن كثير من الطرق، والقراءات، والمثُل. ولذلك يقدم الكثير من نقاط التوقف الموثوقة الى حد ما الى جانب الصدوع المزحلقة» (٤٢).

ثم يضيف قائلا «التعامل العادل مع الأقليات الوطنية يقوم على مجموعتين من التمايزات: الاولى، بين الأقليات المتمركزة والمبعثرة. والثانية، بين الأقليات التي تختلف قليلاً عن الأكثرية، وبين تلك التي تختلف كثيراً عنها» (٤٣).

على هذا الأساس، يختلف طريق الحل من مورد لمورد آخر. فمن الممكن مثلاً أنْ يكون الحل العملي الأفضل للمجموعة الاولى، صيغة من الادارة الذاتية المحلية، ويصلح هذا الحل مثلاً لسكان كوزوفا[3] من أصل الباني، بينما تطالب المجموعة الثانية الحكومة بمطالب محدودة، مثل حق المواطنة المتساوية، وحق التعبير عن التباينات في قالب الجمعيات المتطوعة للمجتمع المدني، كطائفة الآميش الدينية في ولاية بنسلفانيا الأمريكية.

لربما يثار الإشكال التالي: قد يؤدي اتخاذ هذا الاسلوب الى ظهور مستبدين

1- the principle of self - determination

2- amendment

3- Kosova

خطرين هدفهم الأول الانتصار والتغلب على الجيران والأعداء.

اجابة والزر هي: «لو استطعنا ان نجعل أبناء جلدة هؤلاء العيش في هدوء في أكثر الحدود تعادلاً، فلن يستطيعوا ان يحكموا أبناء جلدتهم أيضاً»(٤٤).

يرى والزر أنّ هذا، يعادل التساهل في السياسة، ويقول ليس من الضروري ان تحدّد هذا الحدود نوعاً متساوياً من الفضاء(٤٥).

اذن «التجزئة، واصلاح الحدود، والفدرالية، والادارة الذاتية، والتعددية الثقافية: توجد مشاريع كثيرة وإمكانات سياسية متعددة من أجل صناعة فضاء لها. ولا يوجد أي دليل يبعث على ظهور التصور التالي وهو انّ انتخاب أحد الموارد اعلاه ينتهي بالضرورة الى نفس الانتخاب في الموارد الاخرى»(٤٦).

بتعبير آخر: «لابد من التفكير بالبُنى السياسية التي تتناسب في افضل وجه مع هذه التعددية والاختلاف»(٤٧). ولكن لابد من التذكير بالأمر التالي: «القومية، تعبير عن تمسك الأفراد والمجموعات بتاريخها، وثقافتها، وهويتها. وهذا التمسك، أحد المشخصات الثابتة لحياة الانسان الاجتماعية»(٤٨).

مع ذلك هناك شك في مدى فائدة مبدأ الادارة الذاتية في تشييد ما يعبَّر عنه بالأصل الأخلاقي الأقل الذي يرضى به عامة الناس.

يمكن تصور مجموعتين ثقافيتين او أكثر، كل منها تطالب بالادارة الذاتية وإدارة أعضائها طبقاً لتفسيرها، وتلتحم في شجار لا نهاية له. ويمكن الاشارة الى انّ كل مبدأ اخلاقي أقليّ، ينبغي ان ينطبق مع المعايير العامة الشمولية، وتستطيع الثقافات الاخرى ان تتفق معها. غير انّ هذا الشيء، هو عين ما يفتقده اقتراح والزر. ويمكن ان يوجه انتقاد مماثل لمرادفاته المقترحة للتساهل في السياسة، لأنّ المطالبة بالحياة الحرة «في أكثر الحدود تعادلاً»، لا تقدم مثل هذا المعيار.

الملاحظة الاخرى ذات الصلة ببحث والزر، على علاقة بالمجموعتين من التمايز اللتين يقترحها في التعامل العادل بين الأقليات الوطنية. ولا نعني أننا لا نولي أهمية للتمايز الاول الذي تمايز على أساسه الأقليات الوطنية المتمركزة والمبعثرة فيما

بينها، غير أنّ هذا التفاوت الثاني ذو أهمية أكبر والذي يبرز بين الأقليات ذات التفاوت اليسير مع الاكثرية، وتلك التي تتفاوت كثيراً مع الاكثرية. وتبرز هذه الأهمية وكما أشرنا الى ذلك في الفصول السابقة، من حيث التأكيد على تباين المجموعات والجاليات الثقافية في الأنظمة الاخلاقية.

وبينما يبدو انّ التمايز الأول مستمر وغير قابل للانتهاء في الصراعات الجغرافية والتاريخية، يقدّم الاعتراف الرسمي بالتباين الموجود بين الأنظمة الأخلاقية معياراً يسهّل عملية رسم سياسة التنوع الثقافي.

ومع ذلك، يبدو صحيحاً رأي والزر الذي يتحدث عن وجود طيف متنوع من الأنظمة السياسية ـوليس نظاماً سياسياً معيناً ـ باستطاعته الانسجام مع التعددية، والاختلاف القائم.

اذن من المناسب، التحدث عن إطار ممكن وليس عن طريقة حل قاطعة حين التحدث عن سياسة التنوع الثقافي.

ومع انّ من الممكن استخدام بحث والزر حول الأخلاق النحيفة والبدينة في نظرية سياسة التنوع الثقافي، ولكن السؤال الذي يخطر في الذهن هو: هل بحثه هذه، ينسجم مع مباحثه الاخرى، لاسيما موقفه الايجابي ازاء القيم الليبرالية؟

هذا سؤال أرغب في أن أُسلّط بعض الضوء عليه.

مثلما أشرنا في بداية الفصل، لا يبدي والزر اية مخالفة للقيم القائمة في مركز الأخلاق الليبرالية، ولذلك يعتبر المفاهيم الليبرالية، كتساوي الحقوق، قيمة.

وعلى هذا الأساس نراه يؤكد في نقده لمقالة «سياسات التميز»[١] لتيلور على انه من بين نمطي الليبرالية اللذين وصفهما تايلور ـأي ليبرالية تساوي الحقوق، وليبرالية البقاء الثقافي ـ قد انتزع النمط الأول من قلب النمط الثاني: «معنى هذا انّ الانتخاب ليس بين الالزام المطلق بالحيادية والحقوق الفردية، وعدم الاهتمام

1- The Politics of Recognition

بالهويات الخاصة، وهو الأمر المتداول بين الليبراليين من النمط الأول»(٤٩).

والسبب في هذا الترجيح من منظار والزر هو أنّ المهاجرين الى المجتمعات الغربية، حينما يعقدون العزم على الهجرة، يستسلمون في حقيقة الأمر لخطر فقدان الهوية الثقافية واسلوب الحياة الماضية. لكنه يرجّح: «الليبرالية هنا، وليس في كل مكان»(٥٠). ولكن هل هذا التفسير يصح على المهاجرين الى المجتمعات المتعددة الثقافات؟

ندع هذا السؤال جانباً لفترة وجيزة لأنّ من الضروري ان نرى أولاً ما هي وجوه الليبرالية التي يراها والزر قيمة؟

يقول والزر في مقالة تحمل عنوان «الليبرالية وفن الانفصال»[1]: «فن الانفصال، ليس مشروعاً خالياً او مضللاً، وانما هو انطباق مع تعقيدات الحياة العصرية اخلاقياً وسياسياً. والنظرية الليبرالية تعزز عملية التمايزات الاجتماعية الطويلة الأمد وتشير اليها»(٥١).

يرى والزر أنّ اهمية هذا الأنفصال تكمن في انه يؤدي الى اقتران الحرية بالمساواة. وبالنتيجة «يمكن ان نقول حينما لا يتبدل النجاح في مؤسسة الى نجاح في مؤسسة اخرى ـاي احترام الانفصال ـ وحينما لا يكون المبلور للدين او التعصب الديني مبلوراً للسياسة أيضاً، يتمتع المجتمع حينذاك بالحرية والمساواة معاً»(٥٢).

يستخدم والزر هذا المعنى من الانفصال حين بحثه للتنوع الثقافي، وحقوق الأقليات القومية ايضاً. فيقول في مقالة له تحمل عنوان «التعددية من منظر سياسي»[2]:

«التعددية في معناها الواضح ـأي عبارة عن حكومة ذات شعوب مختلفة ـ لا تتحقق عادة إلّا تحت الأنظمة المتجبرة، باستثناء الولايات المتحدة التي لتعدديتها

1- Liberalism and the Art of Separation

2- Pluralism in Political Perspective

جذور في ألوان الهجرة الفردية والأسرية»(٥٣). فلم تكن الولايات المتحدة امبراطورية، ولذلك لم تكتسب الوطنية والقومية موقعاً جغرافياً ثابتاً. ولذلك «دخل اليها المهاجرون طوعاً عدا العبيد السود، ولم يكونوا مجبرين على الاقامة فيها... ولم يكن لدى المهاجرين اي سبب للمطالبة بالانفصال»(٥٤).

وينبري والزر لتقييم نتائج توكيد الذات العرقي[1] الأمريكي، ويرى ان البعض يدافع عن القومية في مقابل الامتصاص او الاستيعاب الثقافي. بينما يتخذ البعض الآخر موقفاً أكثر ايجابية، ينصبّ على تكريم هذه الثقافة او تلك. ولهذا العمل شكل كلي، وشكل خاص: تكريم التعددية، ثم تكريم تاريخ وثقافة مجموعة خاصة.

يؤكد والزر «ينبغي ان نؤكد على انّ الأول لا معنى له بدون وجود الثاني، لأنّ الأول انتزاعي والثاني عيني. والتعددية من حيث هي تعددية لا تمتلك قوة البقاء، وانما هي مرتبطة بالقوة، والشوق، والالتزام في باطن الفئات التي تؤلفها ولا تستطيع ان تستمر على البقاء مع خصوصية الثقافات والاعتقادات»(٥٥).

الهدف الثالث عبارة عن بناء وبقاء المجتمع المتولد من جديد، عن طريق ايجاد المؤسسات، والسيطرة على الموارد، وتوفير الخدمات التعليمية والرفاهية.

والزر يقول بعد ذلك: بينما يقول البعض على غرار روسو انّ التعدد القومي ينسجم تماماً مع وجود جمهورية متحدة، غير ان مثل هذه الفكرة، وصف بعيد عن الجمهورية الامريكية التي فُوِّضت فيها الثقافة القومية وكذلك الاعتقادات الدينية الى حيّز خاص»(٥٦).

وعلى هذا الأساس «ليس غير مقبول تصور مجتمع غير متجانس لكنه يطالب بالمساواة: لا تجانسية ثقافية وخصوصية؛ مساواة اقتصادية وسياسية»(٥٧).

هذه الرؤية الى انفصال العوالم تلعب ـ وكما أشرنا مراراً ـ دوراً مهماً في فهم

1- ethnic self - assertion

والزر لسياسة التنوع الثقافي، لاسيما على صعيد الولايات المتحدة على الأقل. وعلى أساس هذا الاعتقاد يضع تمايز الحكومة ـ القومية، معادلاً لتمايز الحكومة ـ الكنسية (٥٨).

من هذا المنطلق يعتقد أنّ التزام الحكومة بالتعددية لا يؤدي الى أكثر من توفير الفرص اللازمة لتنظيم المجموعات وإظهار الثقافات. وعليه لا يمكن توقع انتهاز مثل هذه الفرص بشكل حتمي:

«الهدف الأول للحكومة، او السياسة بشكل عام، هو إجراء العدالة بين الأفراد. وفي المجتمع التعددي، تُعدّ القومية إحدى الشروط الممهدة لتحقق ذلك. والهوية القومية تضفي المعنى على حياة الكثير من النساء والرجال، لكنها ليست على صلة بموقعهم كمواطنين» (٥٩).

رغم انه يمكن مشاهدة تعديل لهذه النظرة في آثار والزر الأخيرة، ولكن ما زال بالإمكان مشاهدة موقفه العدائي ـ في المقالة المذكورة تصريحاً او تلويحاً ـ إزاء إحياء النزعة القومية.

فبينما استبدل ـ على سبيل المثال ـ موقفه اليقيني الكامن في المقالة المذكورة بابداء الشك في إمكانية استخدام المساواة في قبال مثل هذه التعددية، إلّا أنه لا زال يشك في الاعتراف بالحقوق الخاصة للأقليات الثقافية، كالاستقلال، او الحكم المحلي. وقد أُشير الى بعض هذه الاضطرابات حين شرح المواضيع الخاصة بهذه المسألة في «البدين والنحيف». ويمكن ملاحظة اضطراب مماثل في مقالة «ملاحظات حول القومية الجديدة[1]» (٦٠).

والزر يعتقد انّ استقلال الأمريكيين الأصليين او الماووريين[2] في نيوزيلندا ـ الذين هم من ضحايا الاحتلال والظلم ـ قد انمحى بمرور الزمان، «لا لأنّ التعامل

1- Notes on the new tribalism

2- Maoris

غير الصحيح معهم قد انمحى... بل لعدم إمكان عودة ما أزال استقلالهم الدائم دفعة واحدة» (٦١).

اذن إذا كان من الضروري أنْ يُعطى لهم ما هو أكبر من المواطنة المتساوية «فليس باستطاعتهم المطالبة بحماية كاملة في مقابل ضغوط جاذبية وإغراء الأساليب الحياتية السائدة. ويبدو انهم انواع في حالة الانقراض» (٦٢).

يعتقد والزر انّ الاكثرية ليس لديها أي التزام بضمان بقاء ثقافة الاقلية (٦٣). وبهذه الفكرة يميز نفسه بشكل واضح عن تايلور الذي يعتبر بقاء ثقافات الأقلية، من تكاليف الحكومة الليبرالية. والسؤال المهم الذي يخطر في الذهن هو: اذا كان والزر يعترف بخصوصية الثقافات البشرية، فلماذا لا يعترف بالتباينات الثقافية الموجودة في المجتمعات الغربية، لاسيما الولايات المتحدة الأمريكية؟

ينبغي البحث عن إجابة أكبر، في فهمه للمساواة المركبة[1]. فيؤكد ديفيد ميلر أنّ المساواة المركبة تظهر كنتاج فرعي في المجتمعات الليبرالية التي تتحقق فيها الادارة الذاتية (٦٤). وينبغي ان تُفهم هذه المساواة المركبة بمعنيين: الأول كشيء يُستحصل حينما لا يمكن تحويل مزايا حيّز ما الى حيّز آخر. والثاني هو المواطنة المتساوية. وفي كلا المعنيين ترتبط المساواة المركبة بالتباينات الثقافية القائمة في هذه المجتمعات.

في المعنى الأول، ينبغي ان تنفصل الثقافة عن السياسة، حيث ينجم عن ذلك الاعتقاد بتساوي تمايز الكنيسة ـ الحكومة مع تمايز الثقافة ـ الحكومة من منظار والزر.

في المعنى الثاني ـ اي المواطنة المتساوية ـ يتم إنكار أية مكانة مهمة في السياسة للأقليات الثقافية. ويعتقد والزر انّ الخيور الاجتماعية في المجتمع السياسي تمثل

1- complex equality

مركز الفهم الثقافي المشترك[1]، والذي هو في مثال الولايات المتحدة يعني انطباق المجتمع الثقافي مع المجتمع السياسي الوطني (٦٥).

ما يعجز عن رؤيته، هو بالضبط وجود مثل هذه الثقافة المشتركة في قلب المجتمعات الليبرالية والتي أُثيرت حولها الشكوك من قبل انصار التعددية الثقافية، ومن بينهم الأقليات الثقافية.

هذا القصور قد يكون بفعل اعتباره للثقافة دائرة مستقلة بين سائر الدوائر الاخرى (٦٦).

على هذا الغرار ايضاً، يعتبر التباينات الدينية موضوعاً يتعامل مع الخواطر والمشاعر اكثر من تعامله مع أي معيار عيني للتعدديات (٧٦).

المصدر الآخر لمثل هذا الموقف ازاء التباينات الثقافية قد يكون الحقيقة التالية: بالرغم من انّ والزر يعتبر الفلسفة تفسيراً لعالم المعاني المشتركة لسائر المواطنين بواسطة الفيلسوف، لكنه يقصّر في استخدامها في مباحثه. وقد انتخب جوزيف كارنز[2] نموذجين من آثار والزر يحظيان بالاهتمام. النموذج الأول قوله: ليس صحيحاً انْ تُخرج البلدان المؤسسة حديثاً بعد زوال الاستعمار، السكان الذين هم ليسوا من العرق او القومية التي تمثل الاكثرية الجديدة (٦٨).

فكما يؤكد كارنز، المورد الذي من المحتمل انه في ذهنه، إخراج الأفارقة من كينيا واوغاندا في السبعينات، إلّا انه لا يستعين بالفهم الأفريقي او حتى الآسيوي للمجتمع والمسؤولية ازاءه. وينبري بدلاً من ذلك الى نقل كلام هوبز (٦٩).

النموذج الآخر، ذو صلة بانتقاد والزر للتعامل مع العمال الضيوف في اوربا الغربية، حيث يرى انّ الأناس الذين يعملون ويعيشون في بلد ما، ينبغي ان تتوفر لهم حقوق المواطنة» (٧٠) وكما يؤكد كارنز على ذلك «يُعدّ استثناء الأتراك في

1- cultural shared understanding

2- Joseph Carnes

المانيا من المواطنة، أوضح نموذج على الممارسة التي انبرى والزر لانتقادها، لكنه لم يتحدث عن التاريخ، والثقافة، والتقاليد، او مفهومي المواطنة، والمجتمع، عند الأتراك، والألمان. بدلاً عن ذلك نراه يقدم بحثاً قائماً على اصول كلية، وحتى انتزاعية ليبرالية ديمقراطية»(٧١).

النموذج الآخر الذي يمكن اضافته هو انتقاده للجمهورية الاسلامية في ايران في ردّه على نقد كارنز (٧٢)، والذي لا يحكي عن الاضطراب وقلة الاطلاع فحسب، وانما يقوم على تفسير ليبرالي ايضاً. كتحدثه مثلاً عن «الخلفية الطويلة لفساد رجال الدين» في المجتمع الاسلامي، واصفاً عالم الدين المسلم بمستوى القس المسيحي. وكذلك حين وضعه للمسجد بمستوى الكنيسة حين تحدثه عن عدم وجود انفصال بين المسجد والحكومة في ايران المعاصرة(٧٣) بينما من الواضح لكل من لديه اهتمام بالدراسات الاسلامية انّ مثل هذه المقارنات، فضلاً عن عدم دقتها، يمكن ان تكون مضللة ايضاً(٧٤). فالكنيسة مؤسسة اجتماعية ومنظمة تمثل المسيحية، غير أنّ المسجد مجرد مكان يحضر فيه المسلمون لإقامة الصلاة.

رجال الدين المسيحي هم الذين لديهم الحق في اجراء مراسم الدين المسيحي، بينما يعبِّر اصطلاح «العالم» عن اولئك الذين تخصصوا في الفقه الاسلامي والكلام الاسلامي، وانتُخبوا من قبل الناس لإقامة صلاة الجماعة بدون ان يكون لدى اي واحد منهم سلطة خاصة. ولهذا السبب يتولى إقامة الجماعة افراد من غير الملبسين بلباس رجال الدين في كثير من الأحيان.

والزر لا يُرجِع كذلك الى التفاسير في باطن الثقافة الاسلامية، فيقدم بالتالي بحثاً بعيداً عن الصواب.

ليس لرجال الدين في الاسلام حقوقاً تختلف عن حقوق سائر المؤمنين، فهم ليسوا طبقة تتمتع بامتيازات خاصة دون باقي الطبقات والشرائح. لهذا «ليس رجال الدين وشؤونهم المختلفة حالةً تتعلق بطبقة معينة أو عائلة معينة، وليس

لرجل الدين في الاسلام أية مميزات طبقية خاصة»[١]. بل أن معنى ظاهرة رجال الدين (الروحانيين) ومفهومها متباين عن ما نجده في الاديان الاخرى:

لانجد في الاسلام منصباً مميزاً اسمه (رجال الدين) كما قد نطالعه لدى اتباع الكثير من الديانات الاخرى مما يمكن اعتباره على نحو التقريب مهنة وشغلاً محدداً[٢].

غير أنّ جميع هذه النماذج، ذات صلة بالأخلاق والسياسة في الخارج. والملاحظة المهمة هي تقصير والزر في الاعتراف بالتباينات الثقافية في الولايات المتحدة الأمريكية. فهل يوجد حقاً شيء باسم الثقافة الأمريكية يعمل كبوتقة الصهر، فتنصهر فيها جميع الثقافات المتباينة وتظهر ثقافة واحدة، فيُعد بالتالي انفصال السياسة عن الدين او الثقافة، بمثابة تمايز يتفق عليه جميع الأمريكيين، ام ان الحقيقة هي: بما انّ حيّز الخيور الاجتماعية تابع لتفاسير شتى، فالحدود فيما بينها مرسومة بشكل متفاوت على أساس مختلف الرؤى؟

ثمة أربعة انتقادات على الأقل توجه لموقف والزر في هذا المجال:

الأول، كما يقول مايكل روستين[٣]، بالرغم من أنّ والزر يتوقع أن يجعل منطق العدالة أعضاء المجتمع قادرين على تعيين حدودهم المناسبة، ولكن يبدو أنّ هذه الفرضية متفائلة الى حد مفرط، لأنّ «ما يمكن ان تقوم به جميع هذه المفاهيم هو معرفة أنّ بعض الحدود متناسبة وليس كيف يمكن ان تكون هذه الحدود، او انّ الحكم في حيّز ما يمكن ان يسري الى حيّز آخر»(٧٥).

الانتقاد الثاني ذو صلة بالتمايزات بين الأقاليم. فالقول بتجانس الثقافة الأمريكية يوحي بوجود نوع من الاجماع بين الأمريكيين بشأن مثل تلك الحدود،

---

١ ـ حسيني بهشتي، محمد؛ الولاية، القيادة، ورجال الدين؛ بقعة؛ ٢٠٠٤م، ص ٣٧٧.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٣٧٧.

3- Michael Rustin

غير انّ الجماعات الدينية لذلك المجتمع قد يكون لديها رأي آخر يختلف اختلافاً كاملاً في هذا الموضوع، وقد «لا يكون لديها ميل نحو الاعتراف بمشروعية مثل هذه الحدود»، كما يذهب الى ذلك روستين ايضاً (٧٦).

الانتقاد الثالث، لو افترضنا أنّ هذه الاعتقادات الدينية من وجهة نظر والزر، سائدة بين المهاجرين الذين يصفهم بقبول الثقافة الأمريكية مسبقاً بفعل الهجرة الطوعية، فهل يشتركون مع معظم الليبراليين في تعريف الحدود المحدودة للسلطة السياسية، انطلاقاً من كونهم نموذجاً للمطالبين بالمساواة بين الجنسين؟

يقول كارول باتيمان[1]: «انتقاد نظرية المساواة بين الجنسين، متجهة بالأساس نحو الانفصال والتقابل بين الحدود العامة والخاصة في النظرية الليبرالية وعلى صعيد الواقع العملي» (٧٧).

الانتقاد الرابع، يقول كيمليكا: بالرغم من صحة كلام والزر بخصوص الحاجة الى اتخاذ سياسة معينة في قبال قبول المهاجرين، غير أنّ التزامه بالنسبية الثقافية، لا يتحدث عن الفهم الذي ينبغي الرجوع اليه في مثل هذه القرارات.

يرى كيمليكا كذلك انّ الأقليات طبقاً لمشروع والزر ليس باستطاعتها ان تطالب إلّا حينما تكون كثيرة العدد ومتمركزة جغرافياً، وهو الأمر الذي لا ينطبق على الهنود الحمر والاينيوتيين[2] في كندا، او أن تتميز بقوة اقتصادية وسياسية لا تسمح بإمكانية المواطنة المشتركة، فتقتضي التعايش المشترك. فهذه عوامل اختيارية من المنظار الأخلاقي. وليس صحيحاً القول بأنّ الأقلية لا حق لها في الحفاظ على نفسها إلّا إذا تميزت بالقدرة على مجابهة تذويب السنّة التاريخية للثقافة الوطنية الغالبة» (٧٨).

بالرغم من إصرار والزر على انطباق المجتمع الثقافي مع المجتمع السياسي، على

1- Carole Pateman

2- Inuits

الأقل في الولايات المتحدة المعاصرة، وتوصل الأمريكان جميعاً الى اتفاق حول محتوى الحياة الاجتماعية وحدودها، ولكن وكما تشير الى ذلك الانتقادات السابقة، فإنّ وجود مثل هذه الثقافة المشتركة غير مشهود كثيراً.

والزر يعتقد أنّ اللا عدالة تظهر حينما لا يحافَظ على هذه الحدود منفصلة. وهذا هو هدف مشروعه في كتابه «عوالم العدالة». والصورة الكاملة مع التفاصيل التي يقدمها والزر للعدالة الاجتماعية، ليست بمثابة دفاع عن التمامية المؤسساتية[1] المطلوبة. فما هو مهم مدى انسجام هذا المشروع مع دعمه للتعددية الثقافية بالطريقة الواردة في «البدين والنحيف». فهو يعترف من جانب بلا قياسية الكثير من الثقافات كنتاج للأخلاق البدينة التي يؤمن بها، بينما يدافع من جانب آخر عن الليبرالية التي تتخذ من الحقوق أساساً لسياساتها. غير أنّ هذين الاثنين لا ينسجمان دائماً حتى في المجتمعات الليبرالية الغربية التي يعتقد والزر انه يمكن ان يستخدم فيها ليبراليته المنشودة، لأنّ معظم هذه المجتمعات ذات ثقافات متعددة، ومؤلف عدد كبير منها من ثقافات متزاحمة. وبما أنّ بعض هذه الثقافات المتزاحمة لا تؤمن بالتمايزات التي يعتبرها قيّمة، يُعدّ استخدام نظريته في العدالة التي هي بمثابة دفاع عن التمامية المؤسساتية، محدوداً بالمجتمع الثقافي الليبرالي.

والزر لديه الحق في ان يعتبر نظريته الاخلاقية -البدين والنحيف- تبياناً صحيحاً لحقيقة عالمنا، لكن الذي يعجز عن فهمه هو انّ هذه النظرية لا تصدق على العلاقات بين الدول فحسب، وانما تصدق في معظم الليبراليات الديمقراطية، ان لم يكن فيها جميعاً، ومن بينها الولايات المتحدة الأمريكية. وفي هذه النقطة بالذات ارى انّ موقفه غير ثابت. ومع ذلك فهذا لا يعني انّ هذا اللا ثبات، يقلل من أهمية تمايزه في الاخلاق البدينة والنحيفة، وانما يشير الى انّ هذا التمايز ينبغي ان يسري، ليس الى المستوى الدولي فحسب، وانما في معظم الموارد على الاقل،

1- institutional integrity.

الى المستوى الوطني ايضاً.

هذا التمايز يقدم ـ في الواقع ـ فهماً رفيعاً لمسألة سياسة التنوع الثقافي، وهي فكرة يتحتم تسليط الضوء عليها بعض الشيء. ولذلك أرغب في العودة الى نقطة في بحث والزر بشأن المهاجرين سبق ان تركتها، إذ أنّ القاء نظرة دقيقة عليها يزيح الستار عن مشكلة أساسية موجودة في جميع مباحثه بشأن التفاوت الثقافي وهي عبارة عن ادراكه المشكوك فيه، للثقافة.

والزر وكما رأينا يرى انّ المهاجرين الى المجتمعات الغربية قد استسلموا منذ البداية لخطر الاضمحلال الثقافي، وتخلوا طواعية عن يقينيات الاسلوب الحياتي السابق. وأعتقد انّ هذا الوصف بعيد عن الحقيقة. فالأمر الأول، إذا كان مراده بالهجرة غير الطوعية، تلك الهجرة القائمة على عوامل سياسية، فجميع المهاجرين الى الولايات المتحدة الأمريكية، لا تنطبق عليهم هذه الهجرة. فهل يمكن التحدث عن الهجرة الطوعية بالنسبة لاولئك الذين يهربون من موطنهم بفعل الفقر الذي يرجع في بعض الأحيان الى الحيف الناشئ عن العلاقات الاقتصادية بين الشمال والجنوب؟ وما هو مدى عدالة سياسات التذويب التي تمارس مع اولئك الذين هاجروا الى الغرب كي يكونوا أحراراً في الالتزام بثقافاتهم؟

اذن هناك ابهام كثير يلف الطواعية التي يصف بها والزر تلك الهجرة، ولذلك يقول «جيف سبينر»[1] انّ من الخطأ ان نعتبر بعض المهاجرين، ليبراليين بحجة انهم انتخبوا هذه الهجرة، فإنهم هاجروا كي يكون باستطاعتهم العيش بحرية في مجتمعهم الديني وليس اعتقاداً منهم بالفكر الليبرالي (٧٩).

الأمر الثاني، ما يمكن توقعه من المهاجرين ـ وكما كشف عن ذلك بارخ ـ الاعتراف بقوة نظام الدولة وإطاعة القوانين، وليس الخضوع للاسلوب الحياتي المهيمن، وفي هذا المورد، التأمرك في طرق الحياة والفكر (٨٠).

1- Jeff Spinner

الأمر الثالث، والأهم، ما هو مدى قابلية الفرد على انتخاب ثقافته او تغييرها؟ فثمة ابهامات كثيرة في مفهوم الانتخاب هذا. فعلى سبيل المثال، يقول البعض أنّ العقائد الدينية ـالتي يمكن ان تضاف اليها الثقافات ـ ليست انـتخاباً، وانما هـي أشياء تفرض حكمها على الانتخابات (٨١).

ومع ذلك كله، لا تثير الانتقادات السابقة أي علامة استفهام حول أهمية بحث والزر حول الأخلاق البدينة والنحيفة. فهذه النظرية وكما قلنا يمكـن ان تكـون مفيدة جداً حين اتجاه الأنظار نحو سياسة التنوع الثقافي، لأنها تكشف عن حدود الحوار الاخلاقي والسياسي وعن قابليته.

اذن بينما يمكن ـبل ويـنبغي ـ التمسك بـالأخلاق البـدينة حـين رسم النهـج السياسي في داخل مجتمع ثقافي خاص، يمكن بشكل مقبول ايضاً صرف النظر عن الأحكام الأخلاقية البدينة خلال تركيز النـظر عـلى العـلاقات مـا بـين شـتى المجتمعات الثقافية.

مع ذلك، ينبغي أن يُعدّ بحث والزر، نقطة بداية جيدة، لأنها تثير الكثير مـن التساؤلات. كمثال على ذلك: اذا كان ولابد من اعتبار الأخلاق النحيفة أساساً للعلاقات بين المجتمعات الثقافية، فما هي الأشياء التي تشملها مثل هذه الأخلاق وما هـي القوى التي لديها؟ هـذه مهمة، لم ينهض بهـا والزر كما ينبغي.

الاستنتاج

من بين النظريات الجماعية الثلاث التي دُرِست في هذا الكتاب، يمكن عد نظرية والزر أقرب نظرية الى الليبرالية، غير أنّ ادراكه للانسان كموجود موقعيّ ثقافياً، وشرحه للحوار الأخلاقي كحوار تفسيري أساساً، أمر شبيه بالجماعيين وكـذلك بالنظريات الليبرالية الجماعية المتأخرة مثل نظرية رولز.

ويبدو أنّ مشروعه يمتلك القابلية على استيعاب مناسب للتنوع الثقافي، لأنه ينظر للانسان كمخلوق صانع للثقافة بالأساس. وتقدّم رؤيته هذه، الى جـانب

تفسيره للفهم المشترك للخيور الاجتماعية، نظرية متلائمة مع الدعاة الى التعددية الثقافية.

مع ذلك، دراسته حول الأخلاق النحيفة والبدينة، تُخرجه من النسبية المطلقة، إذ انه على هذا الأساس لا يرفض تماماً إمكانية التوصل الى ارضية اخلاقية ما وراء ثقافية.

تبدأ مشاكل والزر من خلال مساواته بين الشعوب والمجموعات الثقافية، والتزامه بالمفاهيم الليبرالية كالتمايز بين الأمر الخاص والأمر العام، والتي يبدو أنها جعلته عاجزاً عن رؤية أهمية التفاوت الثقافي في السياسة حتى في بلد كالولايات المتحدة التي يزعم انه متجانس ثقافياً. ولهذا السبب لا نراه يعتقد بالتزام الاكثرية في مقابل الحفاظ على ثقافة الأقليات الثقافية، كالمهاجرين والقوميين.

هوامش الفصل الخامس

1- M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame and London: University of Notre Dome Press, 1994); M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (Oxford: Basil Blackwell, 1983); M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Oxford: Basil Blackwell, 1985): M. Walzer, *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* (London, Peter Halban, 1988).

2- Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, p. 4.

3- Ibid, p. 4.

4- Ibid, p. 5.

5- Ibid, p. 7.

6- Ibid, p. 13.

7- Ibid, p. 14.

8- Ibid, p. 17.

9- Ibid, p. 17.

10- Ibid, pp.19-20.

11- Ibid, p. 21.

12- Ibid, p. 23.

13- Ibid, p. 25.

14- Ibid, p. 28.

15- Ibid, p. 32.

16- Walzer, *Spheres of Justice*, p. 4.

17- Ibid, p. 6.

18- Walzer, *Interprelation and Social Criticism*, p. 36.

19- Ibid, p. 37.

20- Ibid, p. 39.

21- Ibid, p. 60.

22- Ibid, p. 61.

23- Ibid, p. 61.

24- Walzer, *The Company of Critics*, p. 8.

25- Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, p. 65.

26- Walzer, *Thick and Thin*, p.2.

27- Ibid, p. 3.

28- Ibid, p. 4.

29- Ibid, p. 4.

30- Ibid, p. 7.

31- Ibid, p. 8.

32- Ibid, p. 11.

33- Ibid, p. 12.

34- Ibid, p. 13.

35- Ibid, p. 13.

36- Ibid, p. 17.

37- Ibid, p. 17.

38- Ibid, p. 21.

39- Ibid, p. 39.

40- Ibid, p. 39.

41- Ibid, p. 60.

42- Ibid, p. 70.

43- Ibid, p. 73.

44- Ibid, p. 79.

45- Ibid, p. 79.

46- Ibid, p. 80.

47- Ibid, p. 82.

48- Ibid, p. 81.

49- M. Walzer, "Comment" in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and The Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1992), pp. 102-103.

50- Ibid, p. 103.

51- M. Walzer, "Liberalism and the Art of Separation", *Political Theory*, Vol. 12, No. 3, August 1984, p. 319.

52- Ibid, p. 321.

53- M. Walzer, "Pluralism in Political Perspective" in M. Walzer (ed.), *The Politics of Ethnicity* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1982.

54- Ibid, p. 7.

55- Ibid, p. 15.

56- Ibid, p. 17.

57- Ibid, p. 23.

58- Ibid, p. 26.

59- Ibid, p. 28.

60- M. Walzer, "Notes on the new tribalism" in C. Brown (ed.), *Political Reconstructing in Europe* (London: Routledge, 1994).

61- Ibid, p. 192.

62- Ibid, p. 193.

63- Ibid, p. 194.

64- D. Miller, "Introduction" in D. Miller and M. Walzer (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*(Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 3.

65- Walzer, *Spheres of Justice*, p. 28.

66_ M. Rustin in "Equality in Post-Modern Times" in *Pluralism,Justice,and Equality*,p. 20n.

67- Walzer, "Notes on the new tribalism", p. 195.

68- Walzer, *Spheres of Justice*, pp. 42-43.

69- J. Carens, "Complex Justice, Culture. and Politics" in *Pluralism, Justice, and Equality*, pp. 49-50.

70- Walzer, *Spheres of Justice*, pp. 56-60.

71- Cit. opt., p. 50.

72- Walzer, "Response" in *Pluralism, Justice, and Equality*, pp. 288-290.

73- Ibid, p. 288.

74-Cf. A. Black, "Classical Islam and Medieval Europe: A Comparison of Political Philosophies and Cultures", *Political Studies*, Vol. XLI, No. 1, March 1993.

75- M. Rustin, "Equality in Post-Modern Times", p. 30.

76- Ibid, p. 29.

77- C. Pateman, "Feminist Critiques of the Public / Private Dichotomy" in S. Benn & G. Gaus (eds.), *Private and Public in Social Life* (London: Croom Helm, 1983), p.281.

راجع كذلك:

S. Hampshire "Public and Private Morality" in S. Hampshire (ed.), *Public and Private Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

78- W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989), p. 228.

79- J. Spinner, *The Boundaries of Citizenship* (Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 1994), p. 97.

80- B. Parekh,"The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy", *Political Studies*, 38 (1990), p. 701.

81- Cf. S. Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism* (London: Macmillan, 1989), p. 42.

الباب الثاني

الاسلوب الليبرالي

الفصل السادس

الليبرالية والتعددية الثقافية

اطلعنا في الباب الاول من الكتاب على رؤية المذهب الجماعي للتنوع الثقافي والإفرازات السياسية. ورأينا كيف يلعب فهم هذا المذهب للـ «ذات»، وتفسيره لكيان الاخلاق السياسية، دوراً مهماً في تبلور موقف انصاره ازاء سياسة التنوع الثقافي.

في هذا الباب ستتم دراسة الإجابة الليبرالية على عودة الاعتراف بالهوية الثقافية. وعلى غرار الباب الأول، من الضروري -قبل ايضاح مواقف ثلاثة منظّرين ليبراليين في هذا المجال- التحدث باختصار عن الرؤية الليبرالية للتعددية الثقافية، وهذا ما يمثل الهدف الذي يسعى اليه هذا الفصل.

الملامح الجوهرية لليبرالية

من الصعوبة جداً تقديم تعريف لليبرالية يتفق عليه جميع الليبراليين، ناهيك عن مخالفيهم. فما أكثر الأفكار التي تُعدّ ليبرالية من وجهة نظر البعض، بينما يرفض الآخرون مثل هذا الوصف. كمثال على ذلك: ينبغي أن يُعدّ الالتزام بالحرية هدفاً

مركزياً لليبرالية، بينما يقول «والدرون»[١]: «الحرية مفهوم يعبَّر عنه بتعابير مختلفة» (١). فبعض المفكرين الليبراليين يؤكد على الحرية السلبية[٢]، وبعضهم على الحرية الايجابية[٣]. وثمة مفكرون آخرون مثل رونالد دوركين يعتقدون بدلاً من الحرية بمفهوم «الحرية من أجل الجميع»، والتي تمثل مركز التزام الليبراليين بالحرية (٢).

اذن ليس جزافاً لو قيل انّ إلقاء نظرة على تاريخ هذا النهج الفكري، يكشف عن وجود تفاسير ليبرالية بعدد المنظّرين الليبراليين.

بتعبير آخر: يكون الحديث عن الليبراليات حديثاً أدقّ، على ضوء التعددية الموجودة في قلب هذا النهج الفكري. ورغم ذلك، هذا لا يعني انّ التفاسير المختلفة لليبرالية لا تتميز بنقاط مشتركة. فهناك وجوه ليبرالية يمكن ان تكون مشتركة في جميع هذه التفاسير. ويبدو أنّ معظم المفكرين الليبراليين مستعدون للاعتراف بالليبرالية كمنهج فرداني، ومساواتي، وشمولي.

الفردانية يمكن النظر اليها كأحد أهم المفاهيم المعبِّرة عن الليبرالية. فكما يعتقد الواضعون لمشروع التنويرية بأنّ الانسان قادر تماماً على استنتاج القواعد والاصول الأساسية للعالم، وقادر بالنتيجة على استقراء المستقبل عن طريق الاكتشاف العلمي، كذلك يتطلع الليبراليون ـ ولو بدرجات مختلفة ـ نحو الاصول التي تسلط الضوء على العلاقة ما بين الانسان والمجتمع، كي يكون باستطاعته تقديم القواعد والمحدوديات التي يمكن إثباتها للأناس الذين يُراد لهم أن يعيشوا تحتها.

يقول والدرون انّ المفكر الليبرالي يؤكد على غرار اصحاب النزعة التجريبية

1- Waldron

2- negative freedom

3- positive freedom

في العلوم الطبيعية انّ الاستدلالات القابلة للفهم حول الحياة الاجتماعية والسياسية ينبغي ان تكون في متناول الجميع بشكل اصولي، لأنّ المجتمع ينبغي أنْ يُدرَك بواسطة ذهن الفرد وليس من خلال التقليد او الشعور تجاه المجتمع»(٣).

اذن يعتبر الليبراليون أي نظام اجتماعي وسياسي لا يكسب رضا جميع الذين من المفروض ان يعيشوا فيه، نظاماً غير شرعي. اي أنّ رضا افراد المجتمع، شرط أخلاقي يسمح بتطبيق ذلك النظام عليهم(٤). وعليه تصر الليبرالية على تقدم الأفراد على كل صورة من صورة الحياة الجماعية.

المساواتية ينبغي أنْ تُفهم من خلال التزام الليبرالية بالفردانية: فجميع الناس يتمتعون بمكانة متساوية بصفتهم أعضاء في المجتمع السياسي. فهذا المفهوم يحظى بمركزية في الليبرالية بحيث يرى جميع المفكرين الليبراليين مثل دوركين، انّ جميع الحريات الأساسية -كحرية التعبير، والدين- منبثقة من التزام الليبرالية الأصيل بالمساواة(٥٠).

العنصر الأساسي الثالث في الليبرالية -اي الشمولية- مرتبط كذلك ارتباطاً وثيقاً بالعنصرين الآخرين، اي الفردانية، والمساواتية. ويعتقد «غراي»[1] انّ المفهوم الليبرالي للانسان والمجتمع، ينبغي أنْ يُعدّ تصديقاً للوحدة الأخلاقية للنوع البشري والقول بأهمية من الدرجة الثانية للتجمعات التاريخية والأشكال الثقافية الخاصة(٦). والى فترة قريبة كان هدف جميع النظريات الليبرالية تقديم إطار عقلاني قابل للتطبيق في جميع المجتمعات الانسانية، وليس في الغرب فقط.

جميع هذه الوجوه، تتصل بموضوع التنوع الثقافي بشكل صريح أو ضمني. ففي القراءة الليبرالية القائمة على الاختيار -كما هي الحال عند راز أو كيمليكا- تتميز الحرية الفردية بأسبقية على سائر القيم بحيث تقع جميع الخيور الاخرى في الدرجة الثانية.

1- Gray

الانتقادات التي أساءت الى الفهم الليبرالي للفرد، دفعت بالمفكرين الليبراليين مثل رولز الى إعادة النظر في فهمهم للفرد في آثارهم، وتعريفه بأنه المواطن الحر المتساوي، وهو ما يبلور الثقافة العامة للمجتمعات الديمقراطية (٧).

إعادة النظر هذه ادت الى إحداث تغيير في منهجيتهم: فأصبحت النظرية السياسية الليبرالية تلاحق أساساً مشتركاً سياسياً قادراً فقط على تلبية طلب العقلانية العامة للمجتمعات الديمقراطية في الغرب. وتوجد في كل رؤية ليبرالية لموضوع التعدد الثقافي، ثلاثة مباحث: التعددية، والتسامح والحياد.

التعددية، والتسامح، والحياد

رغم وجهة النظر التي تقول بأنّ الليبراليين لديهم موقف معاد للتنوع الثقافي، ولكن وكما يكشف عن ذلك كيمليكا في دراسته الرائعة لتاريخ الرؤى الليبرالية للأقليات الوطنية، أنّ مثل هذا الموقف العدائي ناشئ غالباً عن الظواهر التي ظهرت في النهج الفكري مؤخراً.

كيمليكا يؤكد على رأيه هذا من خلال الاستشهاد بوجود رأيين في حقوق الأقليات بانجلترا خلال القرن التاسع عشر. فبعض الليبراليين مثل «جون ستيورات مل»، كانوا يميلون نحو هوية وطنية مشتركة متلاحمة مع سياسة عدم الدمج العنصري العرقية[١] للأعراق الوطنية الصغيرة.

بينما ظهر ليبراليون كثيرون في اواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ـمثل اللورد اكتون[٢]، والفريد زيميرن[٣]ـ رفعوا لواء الدفاع عن حقوق الأقليات، على أساس انّ «الحرية الفردية متلاحمة في جهات مهمة مع عضوية

1- ethnocentric disintegration

2- Lord Acton

3- Alfred Zimmern

الفرد في جماعته الوطنية، وضرورة توسيع الحقوق الخاصة للمجموعات لتشمل الاكثرية والأقلية بشكل متساو»(٨).

ولكن بعد سقوط الامبراطورية البريطانية، وظهور الحرب الباردة، وتفوق المنظّرين الأمريكان في الليبرالية بعد الحرب، تحول السجال الحامي قبل صراع الليبراليين حول الأقليات الوطنية، الى صمت تام(٩).

يتحدث كيمليكا عن ثلاثة وجوه للعالم ما بعد الحرب العالمية الثانية، أحالت ذلك الصمت الى صراع لليبراليين المعاصرين حول حقوق الأقليات:

عدم التحمس لطرح حقوق الأقليات في المجتمع الدولي؛ حركة الانفصال العرقية في امريكا؛ إعادة الحياة القومية بين الجماعات المهاجرة في الولايات المتحدة خلال ١٩٦٠ـ ١٩٧٠. وبالتالي تجاهل المنظّرون الليبراليون المعاصرون، مباحث حقوق الأقليات على أساس انّ مثل هذه الحقوق لا تتلاءم مع الوحدة السياسية.

أضف الى ذلك انّ كيمليكا يعتقد بأنّ الكثير من الليبراليين المعاصرين يعتقدون بوجود تضارب بالأساس بين حقوق الأقليات والاصول الليبرالية. وبالتالي فاليبراليون يؤكدون انّ التزم الليبرالية بالحرية الفردية يحول دون الاعتراف بالحقوق الجماعية. كما انّ التزام الليبراليين بالحقوق الشمولية (عدم المبالاة بالاختلافات) يحول دون الاعتراف بالحقوق الخاصة للمجموعات(١٠). ولكن كيمليكا يقول انّ هذه الشمولية، ليست جزءاً من النهج الليبرالي:

«الى وقت قريب لم يكن هناك ليبرالي يعتقد انّ الاصول الليبرالية لا تجيز سوى الحقوق الفردية الشمولية. وما يُعدّ من وجهة نظر الليبراليين المعاصرين اصولاً ليبرالية يقينية، انما هي اضافات جديدة للمذهب الليبرالي»(١١).

هدفه ـ وكما سيأتي ـ تقديم تفسير جدير بالدفاع عن الليبرالية في مقابل التنوع الثقافي، وهو ما سلطنا الضوء عليه في الفصل التاسع. مع ذلك ينبغي القول أنّ هذه الفكرة لا تعني انّ المنظّرين الليبراليين، لم يقدّموا أي بحث بشأن التنوع الثقافي. إذا

تقرر أن يُفهم على الأقل جزء من التنوع الثقافي ومشروعية المطالبة بالاعتراف بالهويات الثقافية عن هذا الطريق، فلابد من القول انّ بعض المنظّرين الليبراليين المعاصرين عبّروا عن اهتمامهم بهذه المسألة بشكل صريح او ضمني.

تحظى ضمن هذا الاطار ثلاث فئات من المباحث بالاهتمام: مبحث التعددية؛ مبحث التسامح؛ مبحث حيادية الحكومة.

المباحث الليبرالية في التعددية، تكشف عن حقيقة مهمة حول المجتمعات الحديثة، بحيث انّ العالم على أساس مفهومها الواسع الكلي، يتألف من مجموعات من القيم المجزئة التي غالباً ما تكون غير منسجمة.

«ايزايا برلين»[١] الذي يُعدّ أشهر شارح لتعدد القيم، يكتب في مقاله الذي يحمل عنوان «مفهومان للحرية»[٢]:

«ثمة فكرة، تُعدّ المسؤولة اكثر من أية فكرة اخرى عن ذبح الأفراد في مذبح المثاليات التاريخية الكبرى. هذه الفكرة هي انه يوجد حل نهائي في موضع ما، في الماضي او في المستقبل، في الوحي الالهي او في ذهن رجل مفكر، في البيانات الرسمية للتاريخ او العلم أو في قلب نقي لانسان صالح لم يفسد. فهذا الايمان القديم يستند الى هذا الايمان اليقيني القائل بأنّ جميع القيم الايجابية التي يؤمن بها الناس، ينبغي ان تنسجم فيما بينها في نهاية الأمر، ولربما يتضمن بعضها البعض الآخر»(١٢).

طبقاً لرأي «والدرون»، توجد ثلاث إجابات ليبرالية على التعددية الأخلاقية والدينية للعالم الجديد: البعض يثمن هذه التعددية، والبعض الآخر يعترف بها كحقيقة غير قابلة للتقليل الى تعصب واحد، وثمة فريق ثالث يعتقد أنّ أي جهد يُبذل لتوحيد الحياة الأخلاقية لمجتمعنا، يُعدّ كارثة اخلاقية واجتماعية(١٣).

1- Isaiah Berlin

2- Two Concepts of Library

الإجابتان الاولى والثالثة منسجمتان، ويمكن اعتبارهما دفاعاً قوياً عن التعددية، بينما تُعدّ الاجابة الاولى أضعف منهما.

تمسُّك الليبرالية بالحرية والاعتراف بالتعددية ـكحقيقة لا مفرّ منها او كقيمة موجودة في المجتمعات الحديثةـ يرشدنا الى مبحث آخر في مركز النهج الليبرالي وهو عبارة عن التسامح. وهذا لا يعني انّ التسامح عالم خاص بالليبراليين، وانما هو حسب «سوزان مندوس»[1] يحظى بمنزلة خاصة وأفضل في النهج الليبرالي. وغالباً ما يُعرَّف الليبراليون كأناس يحترمون الحرية والتسامح الضروريين لرقيهم (١٤).

كيف يمكن التوصل من التعددية الى التسامح والتساهل؟

هناك ـوكما ذكرنا من قبلـ رأيان في التعددية:

الأول يعتبرها حقيقة لا مهرب منها، والثاني، يعطيها قيمة فضلاً عن النظر اليها كحقيقة.

اذن التسامح وفق النظرة الاولى يعني الحياة والسماح للآخرين بالحياة، بينما يتخذ وفق النظرة الثانية موقفاً ايجابياً ازاء التعددية. فطبقاً لرأي «مندوس»: بصرف النظر عن محتوى هذا المفهوم، هناك مسألتان اخريان متصلتان بالتسامح: المسألة الأولى ذات صلة بشروط التسامح الثلاثة التالية:

الشرط الأول، ظهور مسألة التسامح خلال وجود التعددية؛ الشرط الثاني، يُطرَح التسامح حينما تكون ماهية هذا التعدد بطريقة بحيث لا تبعث على المذمة، والمقت، والنفرة؛ الثالث، ينبغي ان يكون المتسامح في مقام يكون معه قادراً على التأثير في سلوك المسامَح (١٥).

هذه القوة بامكانها أنْ تظهر في شكل قوة قانونية او في صورة ضغط اجتماعي على ثقافة خاصة.

1- Susan Mendus

المسألة الثانية والأهم حول التسامح ذات صلة بدائرة التسامح وتتصل هذه المسألة اتصالاً مباشراً بموضوع التعددية الثقافية، نظراً لصلتها بحدود التعددية المسموح بها في باطن المجتمع الليبرالي. وفي مثل هذه الحال وكما جاء التأكيد على ذلك من قبل «مندوس»، تظهر معظم الاختلافات حول مفهوم التسامح، حتى بين الليبراليين أنفسهم.

من وجهة نظر «مندوس»، هناك مدرستان فكريتان بهذا الخصوص: التسامح عند البعض مفهوم لا يمكن ان يستخدم إلّا في الأشياء التي لا نعتقد بها من المنظار الأخلاقي. وعند البعض الآخر مفهوم يمكن ان يُستخدم ايضاً في الأشياء التي نمقتها أيضاً.

وجهة النظر الأولى تفسّر التسامح في معنى ضيّق، ووجهة النظر الثانية تفسره في معنى واسع (١٦).

وجهة النظر الأولى التي تُنسب الى «لوك» أساساً، تؤكد على لا معقولية عدم التسامح، بينما تتحدث وجهة النظر الثانية التي تُنسب الى «مل»، عن أخلاقية التسامح، وهي التي تضع الاختيار في مركز الليبرالية، بل وتصفه بأنه قيمة ليبرالية، كما يشير الى ذلك «راز» و «كيمليكا» بصراحة و «رولز» بشكل ضمني.

التفاسير المبتنية على الاختيار[١]، تؤكد على قيمة اختيار الفرد بحسب حرية الانتخاب، والقابلية على التعديل[٢]. وكلاهما يكشف عن مركز لمباحث معينة رُسمت بواسطة مفكرين مثل راز، ورولز، وكيمليكا، والذين سعوا لإقحام التعددية الثقافية في داخل إطار ليبرالي. والسؤال الذي لابد من إثارته هو: هل يرافق مثل هذا الجهد النجاح أم لا؟

سؤال سنجد الإجابة عليه في الفصلين الثامن والتاسع.

1- Autonomy - based interpretations

2- revisability

مبدأ التسامح يقودنا الى سؤال آخر: ماذا ينبغي ان تعمل الحكومة الليبرالية على ضوء مبدأ التسامح في مجتمع متعدد؟

عدد كبير من المفكرين الليبراليين ومن بينهم رولز يقولون ان على الحكومة الليبرالية اتخاذ موقف محايد ازاء مثل هذه التعددية ما دام الأمر متصلاً بمفاهيم الخير عند الناس. وهذا يتطلب دراسة بشأن تقدم الحق على الخير[١] كما يذهب الى ذلك رولز، أو بشأن الريبية الأخلاقية كما يذهب الى ذلك «اكرمان»[٢].

بعض الليبراليين مثل «راز» قالوا بأنّ فكرة الحياد، فكرة متزعزعة وممكنة الاختراق، وتوصلوا الى الاستنتاج التالي: بما أنّ بقايا الثقافة الليبرالية بحاجة الى حماية ودفاع، ينبغي ان تكون الحكومة الليبرالية كمالية[٣]، لأنّها وفق هذه النظرة ملزمة بتوفير ظروف حياة قائمة على الاختيار لجميع الناس.

حاول رولز في الاجابة استخدام فكرة الليبرالية السياسية في مقابل الليبرالية ما وراء الطبيعية كأساس لإجماع متشابك. بينما اختار مفكرون آخرون مثل كيمليكا طريقاً وسطى من خلال الاستعانة بالكمالية غير المباشرة.

الحيادية السياسية تُفهم بمعان شتى. فيعتقد تشارلز لارمور[٤] انّ على الليبراليين التميز بين الحيادية في النتيجة[٥] والتي يعتبرها غير عملية، وبين الحيادية في العمل والتي تعني من وجهة نظره القرار الحكومي «الذي يمكن أن يبرَّر بدون الاستعانة بأي افتراض مسبق للتفوق الذاتي لأي مفهوم خاص قائم على الخير» (١٧).

1- the poriority of rights over the good

2- Ackerman

3- perfectionist

4- Charles Larmore

5- neutrality of outcome

يضيف ويليام غالستون[1] تفسيرين آخرين للحيادية هما: اولاً الحـيادية في الهدف[2]، والتي لا ينبغي على أساسها، ان تُرسم السياسات الحكـومية بهـدف ارتقاء اية طريقة حياتية مجازة أو مفهوم من مـفاهيم الخـير في مـقابل الطـرق والمفاهيم الاخرى؛ وثانياً، الحيادية في الفرص[3] التي تقول بأنّ «الليبرالية قادرة بمفردها للسماح بوجود شتى أنـواع الحـياة، وتـبلور الشكـل المـقبول للـمنظمة السياسية على هذا الأساس» (١٨).

على أساس هذا التبويب، يدافع رولز ـوكما سنرى ـ عن الحيادية في الهدف، رغم انه يؤكد على انّ هذه الحيادية تختلف عن الحيادية في الآثار او التأثير[4].

من جانب آخر، يرفض راز الحيادية بشكل كلي، في حين يـرفض كـيمليكا الحيادية في النتيجة ويرى ضرورة الحيادية في العمل.

هدف هذا الباب من الكتاب هو معرفة مدى نجاح الاستراتيجيات اعلاه في تقديم إجابة مقبولة على السؤالين المثارين في بداية البحث وهما: كيف يمكن تفسير التنوع الثقافي الموجود في المجتمعات الليبراليـة المـتعددة الثـقافات؟ وبأي مـعنى ومدى يمكن الاعتراف بهذا التنوع من المنظار السياسي؟

من اجل تقويم الإجابات الليبرالية الثلاث المستعرضة في هـذا البـاب، مـن الضروري تحليل النظريات الليبرالية على اساس محـاورنا الثلاثة الأصـلية، اي: مفهوم «الذات» عند الليبراليين؛ وتفسيرهم للبنيان الأخلاقي؛ ورؤيتهم لسـياسة التنوع الثقافي. وهذا ما سننهض به في الفصل القادم.

1- William Galston

2- neutrality of aim

3- neutralily of apportunity

4- neutrality of effects or influence

هوامش الفصل السادس

1- J. Waldron, "Theoretical Foundations of Liberalism", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 147, p. 130.

2- R. Dworkin, "Liberalism" in *A Matter of Principle* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 188-191.

3- Ibid, p. 135.

4- Ibid, p. 140.

5- Cit. opt., p. 192.

6- J. Gray, *Liberalism* (Milton Keynes: Open Unibersity Press, 1986), p. x.

7- Cf. S. Mulhall and A. Swift, *Liberals and Communitarians*, (2nd ed.) (Oxford: Blackwell, 1996), chapter 6.

8- W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*(Oxford: Oxford University Press,1995), p.52.

9- Ibid, p. 56.

10- Ibid, p. 68.

11- Ibid, p. 68.

12- I. Berlin, "Two Concepts of Liberty" in his *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), p. 167.

13- Waldron, `Theoretical Foundations of Liberalism´, p. 143.

14- S. Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism*(London: Macmillan,1989),p. 3.

15- Ibid, pp. 8-9.

16- Ibid, p. 13.

17- C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge Unibersity Press, 1987), p.44.

18- W. Galston, *Liberal Purposes*(Cambridge:Cambridge Unibersity Press,1991),p.100.

الفصل السابع

رولز: الليبرالية السياسية والتنوع الثقافي

يمكن ان يبعث عنوان هذا الفصل التعجب لدى اولئك الذين لديهم معرفة بآثار رولز، لأنه لم يتحدث عن التنوع الثقافي بشكل صريح في أيّ أثر من آثاره. وسنحاول فيما سيأتي التأشير على وجود نتائج مهمة لهذه المسألة في آثاره، لاسيما في كتاباته الأخيرة.

رولز، شخصية معروفة لدى جميع اولئك الذين لديهم رغبة في الفلسفة السياسية المعاصرة. ولعبت كتاباته دوراً مهماً في إحياء الفلسفة في مرحلة ما بعد تحديات مذهب المدرسة اللغوية[١].

رغم انّ هذه الدراسة تبدأ ببحث قصير حول كتابه «نظرية في العدالة»[٢]، واستعراض جزء من أفكاره الأساسية التي لديها إفرازات مهمة على موضوعنا، إلّا أنّ تركيزنا سينصبّ على كتابه الأخير الذي يدعى «الليبرالية السياسية»[٣]

1- Linguistic School

2- A theory of Justice

3- Political Liberalism

الذي انبرى فيه لتصحيح وتنقية معلوماته في كتابه السابق (١).

يقول رولز بهذا الشأن: «في السنوات الأخيرة فقط، توصلتُ الى إدراك واضح لليبرالية السياسية، أو تصوّرتُ هكذا على الأقل» (٢). وهذا يكشف عن أهمية هذا الكتاب في ادراك شيء دُعي بـ «رولز الجديد» (٣).

على هذا الأساس، الليبرالية السياسية، ليست مجرد مجموعة مقالات رولز الأخيرة. فقد أعاد النظر حتى في كثير من مقالاته الأخيرة، وقال بهذا الشأن: «تمّ تغييرها بشكل ملحوظ كي ابيّن وجهة نظر أعتقد اليوم انها وجهة نظر منسجمة» (٤).

لنبدأ من خلال نظرة إجمالية لما يمكن عدّه بالتركيب الأساسي لكتاب النظرية، إذ عن طريق فهم أساسياته، يصبح بحث رولز الاخير في «الليبرالية السياسية»، أقرب الى الفهم. يرى رولز انّ هدف كتاب النظرية، تشييد مفهوم أخلاقي عملي ومنظم للعدل من وجهة النظر الليبرالية، من اجل مجابهة النفعية والحدسية[1]، وهما المذهبان اللذان كانا مهيمنين على فلسفة الاخلاق خلال فترة ظهور الكتاب.

من اجل هذا الغرض، يستخدم رولز اسلوب العقد الاجتماعي الذي كان ينهجه بالأساس كل من لوك، وروسو، وكانت، رغم انه سعى للابتعاد عن المشاكل التي واجهوها.

يحاول رولز في هذا الكتاب، تقديم نظرية في العدالة تؤلف الأساس لشيء يعتبره افضل أساس لمجتمع ديمقراطي. اي انها نظرية تطلب تحقيق العدالة الاجتماعية، وموضوعها «التركيب الأساسي للمجتمع»[2].

ويريد بالتركيب «طريقة تقوم بموجبها المؤسسات الاجتماعية الرئيسية بتوزيع

1- intuitionism

2- the basic structure of society

الحقوق والواجبات، وتحديد المنافع الحاصلة من التعاون الاجتماعي»(٥).

غير أنّ دائرة هذه النظرية، محدودة، إذ ليس المقصود منها استخدام اصولها في المؤسسات الخاصة، والمحافل المتطوعة، والحقوق الدولية، وانما هي نظرية تسعى لإدارة ما يدعوه بالمجتمع الحسن التنظيم[١] الذي يتميز بميزتين: الاولى انه مجتمع مغلق، اي انّ العضوية فيه تتعين بالولادة والموت، والثانية انه مكتف ذاتياً.

يمكن القول انّ النظرية بايجاز قد رُسمت لتقديم شكل مثالي لشعب بلد حديث. ويبدو من الضروري استخدام نموذج العقد الاجتماعي كوسيلة للاستدلال كي يأخذ الأفراد الأحرار العقلاء الذين فُرِضو في الوضع الأصلي ـ خلف حجاب من الجهل[٢] ـ بمفهوم خاص من العدالة الاجتماعية. وبفعل هذا الحجاب لا يعلم أطراف العقد بالتأثير الذي تخلفه مختلف الانتخابات على موردهم الخاص، «وهم ملتزمون فقط بتقييم الاصول على أساس ملاحظاتهم العامة»(٦). وفي ظل هذه الظروف، يوافقون بالاجماع على المبدأين التاليين:

المبدأ الأول:

ينبغي ان يتمتع كل شخص بحق مساو لأوسع نظام عام للحريات الأساسية الذي ينسجم مع نظام الحريات للجميع.

المبدأ الثاني:

ينبغي تنظيم اللا تساويات الاجتماعية والاقتصادية بحيث يتم:

أ ـ ايصال أعظم المنافع الى أقل الأشخاص منفعة، بحيث ينسجم ذلك مع مبدأ التوفير العادل[٣]. ب ـ فتح الأعمال والمناصب بوجه الجميع في ظل الظروف الحاصلة من تساوي الفرص(٧).

1- well - ordered society

2- a veil of ignorance

3- just saving principle

هذا هو التركيب الأساس لنظريته. ولسنا بصدد استعراض جميع تفاصيل هذه النظرية، غير أنّ محورين منها، مهمان في دراستنا هذه:

المحور الأول، هذه النظرية ـ وكما أكد رولز مراراً على ذلك ـ عبارة عن برنامج مضادّ للكمالية[1]. فهو يعرف الكمالية بأنها «تعاليم غائية[2] متميزة عن بعضها بشكل واضح في كيفية تعيين مفهوم الخير. فإذا نُظِر الى هذا المفهوم كتحقق للكمال الانساني في شتى أشكال الثقافات، سنجد أمامنا تحقق الكمالية» (٨).

هذه النظرية تحاول من خلال تفضيل الحق على الخير، تجنب الجدل المثار حول مفهوم الخير. وهدفها ان تكون مقبولة من قبل الجميع بشكل شمولي، بصرف النظر عن طبيعة مفهوم الخير. وانتخاب مفهوم الخير، قرار فردي وليس هدفاً كلياً للمجتمع المنتظم.

بما أنّ «العدالة كإنصاف»[3]، مؤسسة لمجابهة مذهب المنفعة، يرى رولز وجود تضادين بين هذا المذهب كغاية وبين «العدالة بمثابة إنصاف» كمذهب وظيفي[4] وكنظرية «لا تعيّن الخير مستقلاً عن الحق او لا تفسّر الحق كعامل تفضيلي» (٩).

المحور الثاني، هذه النظرية تقوم على مفهوم الفرد كعامل عقلاني[5]. ومن وجهة نظر العدالة بمثابة إنصاف انّ الأخذ بمبدأي العدالة، محصلة يوصف فيها أطراف العقد كأشخاص عقلانيين قد وُضعوا ضمن ظرف خاص.

الفرض يقوم على أنّ هؤلاء الأشخاص ومن خلال الرجوع الى عقلانيتهم سينتخبون مفهوماً للعدالة مقبولاً من قبل كل شخص، وفي كل مجتمع.

1- antiperfectionist

2- teleogical

3- justice as fairness

4- deontolegical

5- rational agent

منذ الفترة التي ظهرت فيها هذه النظرية، تعرضت شتى وجوهها الى الانتقاد، ومن بينها مفاهيم الانسان، والعقلانية، والحيادية، والكمالية. وستتم دراسة بعض هذه الانتقادات التي تتعلق بموضوع هذا الكتاب.

السؤال الأساس الذي يسعى كتاب «الليبرالية السياسية» للعثور على إجابة عليه، كالتالي:

كيف يمكن ان يوجد مجتمع عادل ومستقر، بينما يتعرض مواطنوه الأحرار المتساوون لانقسامات عميقة بفعل التعاليم الدينية، والفلسفية، والأخلاقية المتضادة، بل وغير القابلة للقياس(١٠).

على ضوء المحاور الثلاثة المستعرضة في هذه الدراسة، سيكون تركيب هذا الفصل بالشكل التالي:

الى حد ما يتصل بمفهوم «الذات» ـاي المحور الأول ـ يتحدث رولز عن مفهوم الشخص بمثابة مواطن. فكما يقول رولز يستتر هذا المفهوم في ثقافة الديمقراطيات القانونية. كما تكشف هذه الثقافة عن شيء يطلق عليه رولز إسم «حقيقة التعددية»[١]، والذي يتلخص في عدم وجود تعليم ديني او فلسفي او أخلاقي يحظى بتأييد جميع المواطنين.

اذن فالعدالة بمثابة انصاف، تُطرح كفكرة سياسية يسعى رولز عن طريقها تحاشي سجالات الفلسفات الأخلاقية.

وها هنا يظهر تفسيره لبنية الاخلاق السياسية. فيرى انّ باستطاعة العدالة بمثابة انصاف ان تحظى بموافقة الإجماع المتشابك، لأنّ الليبرالية السياسية، تقف موقفاً حيادياً ازاء التعاليم الشاملة.

ولكن هل يمكن استخدام مثل هذا الإجماع في المجتمعات المتعددة ثقافياً ام لا؟ سؤال سنلاحظ الاجابة عليه

1- the fact of pluralism

المفهوم السياسي للـ «ذات»

الليبرالية السياسية ـ وكما تقدم ـ نتاج الجهود التي بذلها رولز لتقديم دفاع مقبول عن الأفكار الأصلية في نظريته. فهو يسعى للرد على تلك المجموعة من الانتقادات التي أثارت علامات الاستفهام حول الأسس النظرية في هذه النظرية، وكذلك قابليتها على التطبيق العملي.

من أجل هذا الغرض، يطرح رولز مجموعة من المباحث، لتصحيح بعض الانتقادات الناشئة عن الفهم الخاطئ، وإعادة النظر في بعض النقاط من نظريته التي يبدو انها غير صحيحة. وكما يظهر من عنوان الكتاب، يُعدّ تحديد دائرة استخدام النظرية في ميدان السياسة، اهم فقرات إعادة النظر تلك:

«هدف العدالة بمثابة انصاف، هدف عملي يتجلى كمفهوم للعدالة يمكن للمواطنين ان تكون لهم فيه وجهات نظر مشتركة كأساس لوفاق سياسي مطلوب ومعقول. فالعدالة بمثابة إنصاف تكشف عن عقليتهم السياسية المشتركة العامة» (١١).

لابد من تقديم الايضاحات التالية حول الفكرة أعلاه:

أولاً، العدالة بمثابة إنصاف، عمل، لأنّ أيّ تعليم ما وراء طبيعي أو معرفيّ خاص، لا يقدم ما هو أبعد مما يلزم للمفهوم السياسي (١٢).

ثانياً، العدالة بمثابة إنصاف، مفهوم يمكن ان يتفق عليه جميع الأفراد كمواطنين متساوين وأحرار. فهؤلاء أحرار في امتلاك القدرة الأخلاقية لاستنباط مفهوم للخير، وكذلك في اعتبار أنفسهم بمثابة مصدر ذاتيّ الإصالة[١] في عملية تقييم مفاهيم الخير (١٣).

رولز يعتقد أنّ التعبير عن الأفراد بالمواطنين يعود للأمر التالي:

1- self - authenticating

بالرغم من احتمال تعرض جوانب هويات الأفراد الى التغيير، الا انهم مواطنون للحكومة الى الأبد وبما لا يقبل التغيير (١٤). ومفهوم المواطنة هذا يضع مفهوم العدالة بمثابة إنصاف، في قلب النهج الديمقراطي.

ثالثاً العدالة بمثابة إنصاف، مفهوم سياسي، اي مفهوم لا يؤثر سوى على ميدان السياسة. ومع ذلك ينبغي الالتفات الى الأمر التالي: بالرغم من انفصال الميدان السياسي عن سائر الميادين غير السياسية، إلّا انه لم يعرَّف تعريفاً دقيقاً، لأنَّ مفهوم الأمر السياسي «يهيمن على الإطار الأساسي للحياة الاجتماعية ويعيِّن المبادئ الاساسية للتعاون السياسي والاجتماعي» (١٥).

مع انّ رولز لم يقدم في أي موضع من كتابه تعريفاً للسياسة، إلّا انه يقدم مباحثاً في موضوع السياسة، ومجالها، ومصدرها، ومكانتها.

السياسة، تهتم بمجموعة واسعة من المؤسسات الاجتماعية. فالمفهوم السياسي للعدالة هو الذي ينبغي ان ينظم التركيب الأساسي للمجتمع. هذا التركيب لا يشمل المؤسسات السياسية فحسب، وانما يشمل ايضاً المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية المهمة أيضاً.

يريد رولز بالمجتمع الديمقراطي المنتظم، النظام السياسي الديمقراطي. ومثل هذا المجتمع يختلف عن الجمعية من جانبين:

الأول، المجتمع ليست لديه غاية اجتماعية، بينما الجمعية لديها مثل هذه الغاية. والثاني، لا توجد في المجتمع عضوية طوعية على العكس من الجمعية التي تُعدّ نظاماً مغلقاً وكاملاً.

أضف الى ذلك ان المجتمع ليس كالجماعة او الطائفة، إذ لا تحكمه تعاليم دينية او اخلاقية او فلسفية مشتركة وشمولية. ويرى رولز انّ تصور الديمقراطية كمجموعة، يتجاهل الدائرة المحدودة لعقلانيتها العامة التي تقوم على مفهوم سياسي للعدالة. ويؤدي مثل هذا التصور، الى إساءة فهمٍ لنوع الوحدة التي يتميز النظام القانوني بالاستعداد لها بدون الانطلاق بعيداً عن أهم المبادئ الديمقراطية» (١٦).

أعتقد انّ بحث رولز حول التعارض بين المجتمعات الديمقراطية، والجمعيات، والجماعات، مبهم الى درجة بحيث يبدو وكأنه يعتبر الفئة الثانية غير ديمقراطية بالضرورة.

لماذا ينبغي افتراض انّ كل شكل من أشكال التجمعات السياسية، يسحق بالضرورة المبادئ الديمقراطية ولا يحترمها؟ اليس بالإمكان تصور تجمع سياسي يقوم على العضوية الطوعية، ويعتقد أعضاؤه بحرية التعاليم الدينية او الفلسفية او الأخلاقية المشتركة؟

لربما يقال انّ مثل هذا المدلول لا يمكن استخدامه في نظام الشعب ـ البلاد المعاصر، والذي من أهم خصوصياته، أفكار الخير. وحتى لو صحّ مثل هذا القول، فهو يرسم علامة استفهام حول عملية الجماعة السياسية وليس حول اهميتها الاخلاقية.

على هذا الأساس فالأصح أنْ يؤكد رولز على أنّ مشروعه، اكثر عملية في النظام العالمي الراهن القائم على الشعب ـ البلد.

ولكن هذا لا يعني أنّ أي انتخاب آخر مثل التكتل السياسي، ينبغي ان يكون غير ديمقراطي. كما يمكن لراولز الادعاء ايضاً بأنّ التكتلات السياسية لا يمكن ان تُعدّ ديمقراطيات ليبرالية، غير انّ الكثيرين يعتقدون انّ الديمقراطية تعني استجابة الحكام السياسيين في مجتمع ما للمواطنين عن طريق الانتخابات الحرة العامة.

النموذج البديل لا يُعدّ في نظر الكثيرين ديمقراطياً إذا منع انصار جميع التعاليم الاخرى عن النشاط السياسي. كما لا يُعدّ ديمقراطياً أيضاً إذا لم يحترم المساهمة السياسية الحرة. فإذا كان التسامح مبدأ حياتياً ديمقراطياً، فلا يُعدّ التجمع ديمقراطياً إذا لم يتسامح مع سائر التعاليم الاخرى. اما إذا قام ذلك التجمع او التكتل على اساس العضوية الطوعية، وأُدير على اساس تعليم عام موسع، فلا يمكن ان يكون غير ديمقراطي بذاته.

مصدر السياسة عند رولز عبارة عن أفكار جوهرية كامنة في الثقافة العامة

للمجتمع الديمقراطي. ينبغي أن يُستخرج المفهوم السياسي للعدالة من قلب الثقافة المشتركة العامة. ولكن الحقيقة هي، بالرغم من رأي رولز، بما أنّ معظم المجتمعات الديمقراطية الغربية المعاصرة، متعددة الثقافات، فلا توجد ثقافة متجانسة يساهم فيها جميع الناس.

أضف إلى ذلك، حتى لو وُجدت مثل هذه الثقافة المشتركة العامة، وكان بالإمكان استخدامها كمصدر، فلن يكون بمقدورها أنْ تضمن تبرير مثل هذه الأفكار لمجرد كونها مستترة في ثقافة مشتركة.

من الضروري تسليط الضوء على تفاصيل عمل شرط القبول العام. والنموذج البارز لذلك يمكن ان نجده في البحث الذي يقدمه رولز حول العلاقة بين العقائد الدينية والمفهوم السياسي للعدالة. وقد انتخبتُ هذا النموذج عن عمد، وذلك لمشاهدة أشكال معينة من التعددية الثقافية في المجتمعات الدينية.

يرى رولز انّ تلك الطائفة التي تصر على حقانية اعتقاداتها، تبادر الى فرض تعاليمها ـ لاسيما التعاليم الدينية ـ إذا كانت تتمتع بسلطة سياسية. غير أنّ الأشخاص المعقولين يرون انّ مسؤوليات التحكيم، تفرض قيوداً على ما يستطيع هؤلاء اقناع الآخرين بالايمان به (١٧).

بحث رولز حول حقانية التعاليم الدينية، يحكي عن أنّ العثور على إجابة لهذا السؤال «هل هناك حقيقة لمثل هذه الاعتقادات ام لا؟»، مسألة ينبغي ان يُحلّ في باطنها كل تعليم، وليس في المقايسة ما بين التعاليم.

الحقيقة التي تتجاهل مثل هذا البحث هو: حينما يؤمن شخص بدين ما، فما دام الأمر متصلاً بالحقانية، فإنه يؤمن بأفضلية ذلك الدين على سائر الأديان، إذ في غير هذه الحالة لن يجد دليلاً جيداً يرجح دينه على غيره. وهذا لا يعني بالضرورة انّ أتباع دين ما لا يرون وجود اي شيء من الحقيقة في سائر الأديان. فهؤلاء ربما يجدون درجة من الحقيقة في العقائد الاخرى، لكنهم يعتقدون عن يقين انّ دينهم هو الأقوى والأقدر في هذا المجال.

لذلك يقصي رولز أحقية الدين من ميدان السياسة، إذ من خلال هذا الطريق فقط يمكن التمسك بحرية العقيدة. وهذه الاقصاء لحقّانية الدين، امر مبرَّر، لأنّ مثل هذه المسائل هي جزء من براءة عامة[١] لنظام قانوني، فُرِض ثابتاً بشكل معقول، وحل الى الأبد بشكل صحيح(١٨).

ولكن لو فُرِض أن الأمر كذلك، فهل يمكن اعتباره مبرَّراً؟ فماذا لو عارضه رجل متدين؟ وماذا لو كان مثل هذا الرجل غير معتقد بانفكاك الاعتقاد الديني عن السياسة؟

الأمر الذي لا يلتفت اليه رولز هو: حينما يؤمن شخص ما بدين ما، فمن الممكن ان يقع مفهوم السياسة ضمن إطار عقائده الدينية.

طالما تحدث رولز في «الليبرالية السياسية» عن انّ العدالة بمثابة إنصاف، سياسية لثلاثة إعتبارات: الاول لاستخدامها في التركيب الأساسي للمجتمع، والثاني لايضاحها على ضوء الأفكار السياسية المستترة في الثقافة العامة لمجتمع ديمقراطي، والثالث لأنّها تقدم مستقلة عن أي تعليم شامل آخر.

العدالة في «الليبرالية السياسية»، وعلى العكس من «نظرية في العدالة»، سياسية وليست ما وراء طبيعية. ولكن علينا ان ندرك انه لا يقصد انّ «العدالة بمثابة إنصاف» لا يمكن تقديمها كجزء من تعليم شمولي، وانما يعني انّ هذه النظرية ليست نتاج لأي نظرية شمولية اخرى.

يريد رولز بشمولية[٢] وعمومية[٣] التعليم ما يلي: التعليم الديني او الفلسفي او الأخلاقي، يكون عمومياً او كليّاً حينما «يُستخدم بشأن مجموعة واسعة من الموضوعات»، ويكون شمولياً «حينما يتقرر أنْ تميّز امور مثل الأشياء القيّمة في

1- public charter

2- comprehensive

3- general

حياة الانسان، وأفكار الفضيلة والخصوصية الشخصية، معظم سلوكنا غير السياسي» (١٩).

التعليم إما أن يكون شمولياً تماماً[١] ـوذلك حينما يستوعب جميع القيم والفضائل المعروفة في مشروع فكري ما ـ او شمولياً بشكل جزئي، وذلك حينما يستوعب بعض هذه القيم والفضائل.

لابد من الاشارة الى الأمر التالي وهو أنّ القيم السياسية، متميزة ومختلفة عن القيم غير السياسية. ويرى عدم وجود اي دليل مقنع لتقديم مفهوم للعدالة يميل نحو تعليم خاص. فهدف الليبرالية السياسية هو تشييد إطار ذي جماهيرية عامة وغير مشتق من تعليم شمولي تام، لأنّ التعاليم الشمولية لا يمكن أن تُستخدم كأساس قطعي لمجتمع ما او تحظى بتأييد جميع المواطنين.

الدور الذي يلعبه المفهوم السياسي للعدالة بين التعاليم الشمولية، سيتضح بعد تسليط الضوء على رؤية رولز للتعددية وفكرة الاجتماع المتشابك، ما يحظى بالأهمية في الوقت الراهن هو موضوعه وحيّزه.

التمايز الذي يضعه بين الأمر السياسي والأمر غير السياسي، يتجه نحو مفهوم خاص لأمر خاص[٢] ويقدم لاري بيترمان[٣] بحثاً توضيحياً حول فكرة الأمر الخاص[٤] وجذورها في تاريخ الغرب. فهو يؤكد على انّ هذا الموضوع قلما حظي باهتمام لائق: الحقيقة التي يكشف عنها، فُرِضت فيها القيمة العليا للأمر الخاص، بدون الاستناد الى الاستدلال. ونُظِر الى الأمر الخاص كإقليم ينبغي ان يبقى محفوظاً من تدخل الآخرين غير المطلوب، ومن بينهم المراجع السياسية.

1- fully comprehensive

2- privacy

3- Larry Peterman

4- the private

بيترمان يكشف عن طريق التحليل النقدي لآثار كتّاب مثل «هانا ارنت»، انّ مصدر مفهوم الأمر الخاص في مقابل الأمر العام[١]، ليست اليونان القديمة او روما. والتغيير الذي طرأ على الفكر الغربي في هذا المجال كان بواسطة المسيحية. والادراك الراهن للأمر الخاص، منبثق من العهد الجديد والمسيحية الاولى، لأنّ عمل الخير[٢] الذي يتميز في ماهيته عن الحب والرغبة الخاصة، تحول الى فضيلة حياتية في النظام المسيحي.

يقول بيترمان: منذ تلك الفترة، ظهر مفهوم الحياة الخاصة بمعزل عن الحياة السياسية: كنتاج للروح العاشقة والفضائل غير الخاضعة للقانون العام» (٢٠).

الليبرالية هي الوارثة لهذا المفهوم الخاص، وهو المفهوم الذي يمثل نواة قيمية تتعلق بالفرد، وتحترم حيّزه الخاص.

ثمة مفهومان آخران في نواة الليبرالية لديهما أهمية في بحثنا: الاول إدراكها للدين والذي يحصل غالباً بعد الالتزام بالليبرالية، والثاني مفهوم الأمر السياسي الذي يُعدّ أمراً غير ديني.

حينما نراجع مباحث الدين والتعاليم الدينية في آثار رولز وغيره، سنجد انفسنا نواجه مفهوماً خاصاً للدين متبلوراً بشكل كبير على المسيحية المجرَّبة في الغرب. وهذا امر مهم، لأنه وإنْ كان البحث العام مرتبطاً بالدين، غير انّ الخصوصيات والشواهد التاريخية المستخدمة في هذه المباحث، تنطبق مع المسيحية وليس مع الأديان المعروفة الاخرى. وعليه فالكتل الثقافية المتبلورة على أساس الأديان غير المسيحية، من الممكن ألا تتفق مع الليبرالية في هذا الجانب.

المقال الرائع الذي كتبه «لاري سيدنتوب»[٣] يكشف كيف استورثت

1- the public

2- charity

3- Larry Siedentop

الليبرالية مفاهيمها الأساسية من المسيحية، ويوضح أنّ المفكرين الغربيين حينما يصفون المجتمعات الغربية المعاصرة باللا دينية[1] والمادية، يتجاهلون الحقيقة التالية وهي أنّ التمايزات الغربية بين الحكومة والمجتمع المدني وبين المؤسسات العامة والخاصة، نابعة من المفروضات المسيحية: «بمعنى انّ هذه التمايزات مستندة الى إطار من المفروضات والتقييمات التي يمكن وصفها بالفردية، وقائمة في وجوه مهمة على إطار اللاهوت المسيحي»(٢١).

بالرغم من انّ الدين لم يعد يحكم الغرب، وحلّت محله الفلسفة والتعاليم الأخلاقية غالباً، ولكن لربما لازال الدين في سائر الثقافات، في مركز الاعتقادات «والجزء الأصلي المؤلِّف للهوية الفردية، والمصدر المهم للتضامن الاجتماعي، ودليل ماهية الأشياء»(٢٢).

في المقابل، الرؤية الغالبة هي: «يبدو أنّ المفردات السياسية والاجتماعية الغربية، أتاحت الأمر التالي وهو أنْ تفقد الاعتقادات كمنشأ للنظام الاجتماعي، قيمتها، عن طريق فصل المؤسسات العامة عن الخاصة، والحكومة عن المجتمع المدني، والأعمال الحقيقية الأخلاقية عن المناسك الدينية»(٤٣).

يؤكد «سيدنتوب» على تجاهل مثل هذا التفسير للإرتباط العميق بين هذه التمايزات والمفروضات المسيحية. كمثال على ذلك، ليس باستطاعة هذا التفسير تشخيص انّ ولادة الفرد في الغرب، انجاز مسيحي. ويتوصل بعد ذلك الى النتيجة التالية وهي: «انّ علم الوجود المسيحي، بنيان شيء يوصف في الغرب كقيم ليبرالية عادة»(٢٤).

ماهي النتائج المتمخضة عن هذه العلاقة التاريخية بين المسيحية والليبرالية؟

المسألة هي انّ التمايز بين الأمر السياسي والأمر غير السياسي ـ كالدين ـ قد لا يكون واضحاً لدى المواطنين الذين لديهم خلفية ثقافية اخرى. وسنرى انّ

1- secular

اقتراح «الليبرالية السياسية» لرولز هو انّ العدالة بمثابة إنصاف، يمكن استخدامها أساساً للإجماع المتشابك. ولكن لربما لا تتفق الجماعات الثقافية في الديمقراطيات الثقافية مع رولز حول وجود مثل هذا التمايز القاطع بين الحيّزين.

انرديا باوميستر[1]، يتحدث عن الصعوبات التي يمكن ان تنجم عن مثل عدم الاتفاق هذا، في نظام التربية والتعليم المتعدد الثقافات، ويقول: «الاسلام وعلى العكس من معظم التفاسير المسيحية، لا يعترف بحيّز غير ديني. فالشريعة او القانون الالهي يمزج الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وينظم الحياة الاجتماعية وكذلك الحياة الخاصة. هذا فضلاً عن أن الاسلام لا يتفق مع الرؤية المسيحية الاخروية، ويؤمن بالأعمال في هذه الدنيا وإمكانية تشييد نظام اجتماعي مرفه وعادل» (٢٦).

على هذا الضوء لا يُعْرَف هل توافق المجموعات الثقافية التي تعيش في الديمقراطيات المقننة وغير الراضية عن التمايز الليبرالي الخاص ـ العام، على المفهوم السياسي عند رولز؟

الاجابة على هذا السؤال سنجدها في الفقرة التالية.

التعددية والإجماع المتشابك

يظهر بحث التعددية حينما ينطلق رولز لوصف الثقافة السياسية للمجتمع الديمقراطي، وتحدثه عن الحقائق الثلاث التالية المتعلقة بهذا المجتمع: حقيقة التعددية، وحقيقة الظلم، وحقيقة الدعم الحر المختار بواسطة اكثرية المواطنين. ويتركز اهتمامنا على الحقيقتين الاولى والثانية. والمراد بحقيقة التعددية، الخصوصية الحاكمة على المجتمعات الديمقراطية والتي تشير الى انّ اي تعليم ديني او فلسفي، او أخلاقي، امرٌ غير معترف به من قبل جميع المواطنين.

1- Andrea Baumeister

ولكن لا يبدو ـ على اساس هذا التعريف ـ ان تكون التعددية صفة يمكن إطلاقها على الديمقراطيات المستحدثة. وأشك ايضاً فيما يدعوه رولز بحقيقة الظلم، وهي الحقيقة التي يزعم أنها تشير الى الأمر التالي: «لو نظرنا الى المجتمع السياسي بمثابة جماعة تتفق على الإقرار بتعليم شمولي، لأصبح من الضروري استخدام سلطة الحكومة في ذلك المجتمع السياسي»(٢٧). ولا توجد أي علاقة ضرورية بين التفاف الأفراد حول تعليم شامل وبين الاستخدام الظالم لسلطة الحكومة.

الحقيقة هي ان دراسته في هذا الموضوع تقوم ـ أسوة بالمواضيع الاخرى ـ على الشواهد التاريخية الموجودة في الغرب. وفي المقابل، توجد شواهد تاريخية كثيرة جداً حول المجتمعات الملتزمة بشتى الأديان، والتي تُلاحَظ فيها شتى الطوائف والمجموعات الدينية التي تتسامح مع بعضها وتتعايش في انتظام وهدوء(٢٨).

عدم اتفاقي الجوهري مع رولز، يدور حول القيمة التي يوليها رولز للتعددية، لأنه لا يعتبرها مجرد حقيقة لا مفر منها في المجتمعات المعاصرة، وانما يراها مطلوبة وقيّمة أيضاً.

يرى رولز أنّ الليبرالية «تسعى للتأكيد على مطلوبية تعدد مفاهيم الخير، وإثبات كيف باستطاعة نظام من الحريات استيعاب هذا التعدد لتحقيق مختلف الفوائد للناس»(٢٩).

التحدث عن مطلوبية التعددية ينم عن: إما أنّ التعددية قيّمة بذاتها[1]، او ان قيمتها أداتية[2]. فإذا كان رولز يقصد انها قيّمة بذاتها، يطرح السؤال التالي نفسه: كيف بمقدور الشيء الذي يزعزع بالقوة على الأقل، وحدة المجتمع وثباته، ان يكون قيّماً؟ وحتى إذا لا يمكن في عالم الواقع، فمن الممكن تصور مجتمع يؤمن بمفهوم للخير في شكل تعليم ديني، او فلسفي، او أخلاقي. وحين مقارنة مثل هذا المجتمع الذي لا

1- intrinsically

2- instrumentally

يتجاهل بالضرورة حرية أعضائه وإرادتهم، بمجتمع تعددي كذلك الذي يتحدث عنه رولز، يمكن ترجيح الأول بشكل معقول.

اضف الى ذلك، أنّ بالإمكان إثارة الأمر التالي وهـو انّ الجماعة السياسية المتحدة يمكن ان تتفوق على المجتمع التعددي، لأنّ أعضاءها يبدون عدم مبالاة أقل، ويساهمون بشكل أكثر تأثيراً في عملية اتخاذ القرار السياسي (٣٠).

الاحتمال الآخر هو أن يولي رولز للتعددية قيمة أداتية، لأنها ستبعث على اتساع طيف انتخابات الأفراد. ويبدو أنَّ هذا الاحتمال قابل للدفاع بشكل أكبر من الاول (٣١). لكن لابد من التأكيد على الأمر التالي وهو انّ الانتخابات الاكبر بمقدورها ان تؤدي الى نفقات غير مطلوبة أكثر. وليس من غير المعقول لو قيل انّ بعض الانتخابات التي تتوفر في الوقت الراهن بين يدي بعض أفراد المجتمع، يمكن أنْ تفرز بعض النتائج غير المطلوبة (٣٢).

اذن، ليس من السهل امتداح التعددية ووصفها بالمطلوبية، ولكن بالامكان القول انّ التعددية واقع لا مفرّ منه في النظام العالمي الراهن الشعب ـ البلد. ولابد من التعامل مع اية نظرية سياسية تهدف الى ايجاد نظام سياسي عادل، باسلوب عادل.

هذا، يمكن ان يكون طرحاً مقبولاً عند رولز، ويمكن ان يبرره من خلال الإرجاع الى فكرة الاجماع المتشابك.

قبل تسليط الضوء على الاجماع المتشابك، هناك تمايزان آخران طرحهما رولز، ويحظيان في فكرة إجماعه بأهمية كبيرة: الأول هو التمايز بين الأمر المعقول[١] والأمر العقلي[٢]. فالعقلية تعني امتلاك الاستعداد من أجل اقتراح الاصول والملاكات كأداة منصفة للتعاون، بينما المعقولية عبارة عن ملاحقة الأهداف

1- the reasonable

2- the rational

الفصل الرابع

تايلور: السياسة ومعرفة الثقافات

رأينا في الفصل السابق كيف دعا ماك انتاير الفكرة الليبرالية التي هيمنت على الفلسفة الحديثة خلال العقد الأخير الى، التحدي من خلال كشفه عن فشل برنامج التنوير. كما استعرضنا نتائج وانعكاسات مباحثه على سياسة التنوع الثقافي.

في هذا الفصل نلجأ الى الحديث عن نقد تشارلز تايلور للنظرية الأخلاقية والسياسية الحديثة.

ورغم انّ التزام كل من ماك انتاير وتشارلز تايلور بالرؤية الأرسطية للأخلاق، غير انّ موقفيهما ازاء القيم الليبرالية مختلفان.

فبينما يتحدث ماك انتاير لصالح تقليد البحث الاخلاقي الاوغسطيني التوسيتي الأرسطي، يعتقد تايلور «لربما من الممكن انقاذ عصارة الرؤية الأخلاقية باسلوب أكثر تعقيداً» لأنّ «بعض جوانب المثالية للحرية الحديثة ذات جذابية كبيرة»(١).

سنسعى في هذا الفصل لتسليط الضوء على موقفه ازاء سياسة التعددية الثقافية عن طريق دراسة تلك المجموعة من آثاره ذات العلاقة بهذا البحث ومنها: «مبادئ

الذات: تبلور الهوية الحديثة»[١]، و «أخلاق الاصالة»[٢]، وبعض مباحث كتاب «مقالات فلسفية»[٣]، و «سياسات التميز»[٤] (٢).

هذا الفصل يتألف من أربع فقرات: سنتناول في الفقرة الاولى مفهوم «الذات» ومفهوم الأخلاق وكيفية ارتباط الثقافة والأخلاق في رؤية تايلور؛ ثم نبيّن في الفقرة الثانية رأيه في النسبية؛ ونلجأ في الفقرة الثالثة للحديث عن العلاقة بين السياسة والثقافة، حيث سنرى لماذا يعتقد تايلور بأنّ السياسة الحديثة تعاني من معاناة ذاتية؛ وتختص الفقرة الرابعة بتقديم استنتاج لما ورد في هذا الفصل.

الأرضية الثقافية للأخلاق

سبقت الاشارة بايجاز الى ان تايلور وعلى غرار ذوي النزعة الجماعية، يعتقد انّ دراسة القيم الأخلاقية لا يمكن أن تنفصل عن دراسة الأرضية الثقافية لهذه القيم. ومن الواضح انّ هذا الأمر يؤدي الى التساؤل عن طبيعة العلاقة بين الثقافة والأخلاق. ومن أجل إدراك هذه العلاقة، من الحري بنا أنْ نعلم كيف يفكر تايلور في ماهية الأخلاق وكيف يفهم البحث الأخلاقي.

على العكس من الرؤية المهيمنة على فلسفة الاخلاق التي تقتصر على دراسة الاخلاق باعتبارها الفلسفة الحقة، يرى تايلور انّ تعريف ماهية الحياة القائمة على الخير، من اهداف البحث الأخلاقي أيضاً. ويعتقد كذلك انّ ظهور النظريات القائمة على الحق، نتاج للنظرية الذرية[٥]. ويريد بهذا الاصطلاح «رؤية في باب الطبيعة

1- Sources of the Selt: The Making of the Modern Identity

2- The Ethics of Authenticy

3- Philosophical Papers

4- The Politics of Recognition

5- atomism

الخاصة بصرف النظر عن طبيعة أهداف الآخرين.

اذن الأمر العقلي ذو ماهية عامة، بينما ليس كذلك الامر المعقول. ويصدق مثل هذا الشيء على التعاليم سواء كانت دينية أم فلسفية أم اخلاقية. والفرد لا يؤمن إلّا بالتعاليم العقلية التي لديها ـ من وجهة نظر رولز ـ ثلاثة وجوه أصلية: نتاج العقل النظري، ونتاج العقل العملي، والتعلق بنهج فكري.

التمايز الثاني هو التمايز بين تلك المجموعة من مفاهيم العدالة التي تجيز تعدد التعاليم الشاملة مهما كانت متضادة، وتلك المجموعة التي ليست كذلك.

مثال المجموعة الثانية: نظريات افلاطون، وأرسطو، واوغسطين، وتوما الأكويني، والتي استمرت في بنثام، وايدغورث[1]، وسيجويك[2]، وتوجد أيضاً في مفكرين معاصرين مثل دوركين، وراز.

يقول رولز أنّ الليبرالية السياسية تمثل المجموعة الثانية التي تفترض وجود التعاليم العقلية المتضادة الكثيرة التي لديها مفاهيم خيرها، حيث باستطاعة كل واحد منها ان ينسجم مع معقولية الأفراد الكاملة (٣٣).

رولز وكما رأينا يعتقد انّ المواطنين لديهم رأيان متميزان: رأي سياسي، ورأي شمولي. فالمواطنون كمواطنين، يحصل لديهم مفهوم للعدالة يقوم على القيم المنبثقة من رأيهم السياسي. ويرى رولز أيضاً ـ وكما سنرى ـ انه لو حدث تعارض بين هذين الرأيين، فينبغي على المواطنين إعادة النظر في رأيهم الشمولي لصالح رأيهم السياسي. ولذلك يقترح إجماعاً عاماً يقوم على العدالة بمثابة إنصاف.

هذا يعني انّ المفهوم السياسي الذي يحترم حقيقة التعددية، لا يقوم على توازن القوى الموجودة ما بين التعاليم الشمولية. مضافاً الى ذلك، يقف هذا المفهوم ـ وكما أُشير ـ في مقابل فكرة المجتمع السياسي. وفي الواقع «لابد من التخلي عن فكرة

1- Edgeworth

2- Sidgwick

إقامة مجتمع سياسي الى الأبد»، لأنّ رولز يعتقد بأنّ هذه الفكرة تتجاهل حقيقة التعددية العقلية. ويقوم مفهوم العدالة السياسي على أساس فكرة الاجماع المتشابك في مقابل مفهوم «التسوية المؤقتة»[1]» (٣٤).

يقدّم رولز نموذجاً من التسوية المؤقتة بالصورة التي تُستخدم في وصف الاتفاقية التي تُبرم بين بلدين متصارعين. وعلى هذا الأساس، يقوم توازن التسوية المؤقتة على ظروف خاصة، وتُعدّ هذه التسوية ذات ثبات ظاهري.

على العكس من ذلك، يقوم الإجماع الرولزي على هدف أخلاقي، اي على المفهوم السياسي للعدالة، وكذلك على أرضية اخلاقية وهي المفاهيم الموجودة لدى المواطنين والأفراد، واصول العدالة، والفضائل السياسية التي تُبيَّن بواسطة الثقافة العامة.

رولز يحذف جميع التعاليم الشمولية التامة من هذا الإجماع، لأنه من خلال هذه الخطوة يسعى لاستبعاد السجالات الدينية والفلسفية العميقة، من اجل ولادة الأمل بظهور إجماع متشابك» (٣٥).

رولز يعتقد انّ المفهوم السياسي للعدالة يتميز بتفوق نسبي على جميع التعاليم الشمولية، لأنه حتى لو آمنّا بتعليم شمولي ليس كاملاً بالضرورة، «فلن ننطلق أكثر مما نعتقد انه لازم او مفيد للأهداف السياسية لإجماع ما» (٣٦).

رولز يرى وجود ثلاثة عوامل تكمن خلف تفوق الأمر السياسي: الأول، النظام السياسي القائم على تعليم شمولي، ليس نظاماً ديمقراطياً قانونياً؛ الثاني، المفهوم الليبرالي للعدالة، أعقل مفهوم بالنسبة لنظام ديمقراطي؛ الثالث، الاستقرار الاجتماعي المتحقق بفعل انخفاض حدة السجالات (٣٧).

يقول رولز أنّ من نتائج مثل هذه المكانة التي تُعطى للأمر السياسي ما يلي: لو وجده بعض المواطنين غير منسجم مع تعاليمهم الشمولية، فإنهم بدلاً من رفض

1- modus vivendi

اصول العدالة، يلجؤون الى إصلاح تلك التعاليم او إعادة النظر فيها (٣٨).

ويواجه هذا المبحث تساؤلات كثيرة. فكما ذكرنا من قبل، لا يوجد ما يبرر لاعتبار كل نظام قائم على تعليم شمولي، نظاماً غير ديمقراطي. اضف الى ذلك ليس واضحاً لماذا يعترف المرء بمثل هذا التفوق للمفهوم السياسي على التعليم الشمولي، بالطريقة التي تقترحها الليبرالية السياسية؟ ولماذا لا يعمل بالعكس؟

لماذا لا يُعَدَّل المفهوم السياسي بطريقة بحيث يقع في اطار التعليم الديني أو الفلسفي او الأخلاقي الشمولي؟

يرى «وينر»[1]، أنّ رولز ومن خلال التمسك بنظرية العقلانية العامة يقترح الأمر التالي: «باستطاعة المواطنين التفكير مع انفسهم انّ الله او اي نظام اخلاقي مطلق هو المصدر الحقيقي للأدلة العينية، ولكن ينبغي عليهم التحدث بطريقة اخرى وكأنَّ النزعة الانشائية ذات قوة ما فوقية في الحوار السياسي» (٣٩).

وكما يؤكد «وينر»، لربما يضع العقل العام أدلة بين يد المواطنين تؤيد جزءاً من إعتقاداتهم، ولكنه لا يستطيع ان يقدم لهم الأدلة لدعم الاعتقادات التي تتعارض مع ما يؤمنون به. وعليه لا وجود لإجماع ثابت. والنتيجة التي يمكن ان تتمخض عن ذلك هي:

مثل هذه العقلانية العامة تنتهي بما لا مفرّ منه إما الى الرياء ـ حينما يدعم الناس جهراً شيئاً يرفضونه سراً ـ او الى المكر ـ حينما يوجّهون عقلانيتهم العامة باتجاه النتائج التي يؤمنون بها. فهذه لا تُعدّ عقلانية عامة يبحث عنها رولز، ولا ينبغي تفسير العقلانية العامة بهذه الطريقة لحل مشكلات النزعة الانشائية (٤٠).

رولز يعتقد انّ العدالة بمثابة إنصاف، لو قُدِّمت كمفهوم سياسي، يمكن ان تحظى بالقبول كمركز للإجماع. غير أنّ «وينر» يطرح بشكل صائب الفكرة التالية: «العدالة بمثابة إنصاف بالطريقة الواردة في الليبرالية السياسية، لا تنسجم مع

1- Wenar

الصورة التي تقدمها عن نفسها كمفهوم سياسي»(٤١).

كما تقدم، من المفترض أن تتميز الليبرالية السياسية بـالخصوصيات التـالية: مفهوم سياسي عار من أي تزيين، ومستقل عن أي تعليم شمـولي، وبـعيد عـن السجالات الفلسفية القديمة، ولا يستند الا الى القيم السياسية.

رولز يرى ان العديد من الرؤى الدينية والفلسفية القائمة بمقدورها الإجماع على العدالة بمثابة إنصاف. ولكن وكما أثبت «وينر» في دراسته البارعة انّ عدداً قليلاً من الرؤى الشمولية، يدعم مثل هذا الإجماع. ويبقى الكثيرون خارج هذا الاجماع، مثل أتباع بنثام، وهيوم، وهوبز، ومنظّرين آخرين مثل ديفيد غوثير[١].

يصل وينر بعد ذلك الى النتيجة التالية: لربما يوجد مفهوم للعدالة في الليبرالية السياسية بحيث يكون مستقلاً وشمولياً بشكل كاف، ويـنطبق مـع الصـورة التي يقدمها رولز للمفهوم السياسي، غير أنّ هذا المفهوم لا يؤلف سـوى جـزء مـن نظرية كاملة يقدمها رولز. اذن:

«النظرية الكاملة التي يقدمها رولز ليست مفهوماً سياسياً في الواقع، وانما تعليم شمولي الى حد ما باستطاعته دعم المفهوم السياسي في الإجمـاع العـام، لكـنه لا يستطيع ان يكون مركزاً لهذا الاجماع. فالنظريات الشمولية المعروفة التي تـدعم العدالة بمثابة انصاف كما يصفها رولز، قليلة جداً»(٤٢).

هذا يكشف عن انَّ «رولز» وإن كان يهدف في بادئ الأمر تقديم إجماع يمكن ان تتفق عليه معظم التعاليم الدينية والأخلاقية والفلسفية، لكنه انصرف في آخر المطاف عن الكثير من التعاليم، عدا الرؤية الليبرالية الكانتية.

يقول وينر بهذا الشأن:

«كان رولز يتمنى من خلال تقديم نظرية سياسية قائمة على امر مقبول لا على أمر حقيقي، مع مفهوم للعينية والمعقولية العامة، ان يكشف لنا كيف نتحد بالرغم

1- David Gautheir

من تعدد العقلانية، ونفكر معاً بالرغم من الاختلاف في وجهات النظر. لذلك انبرى لتأسيس نظرية تحظى فيها القيم السياسية الكانتية بالأولوية اعتقاداً منه انها نظرية قوية الى درجة بحيث تستطيع ايجاد مثل هذا الاتحاد»(٤٣).

اذن على ضوء مصدر السياسة، ومكانتها، وموضوعها، وحيّزها عند رولز، فليس من الصعب إدراك انّ مفهومه مشتق في الواقع من تعليم واسع خاص، اي من الليبرالية. وعلى هذا الأساس فأولئك الذين يؤمنون بمفهوم متفاوت للسياسة، لربما كان ذلك لعدم قيام مفهومهم على تمايزات مماثلة، ولذلك لا يحظون بمنزلة مماثلة، وسيواجهون صعوبات كثيرة في نظام رولز الليبرالي السياسي.

الكمالية والحيادية

الفكرة الأصلية هنا هي بما أن أي مفهوم من مفاهيم الخير لا يمكن استخدامه بمفرده في الحياة الاجتماعية لجميع الافراد، لذلك ينبغي حذفه من نظرية العدالة. وتُطرح هذه الخصوصية المضادة للكمالية بصورة أوسع في الليبرالية السياسية.

وتظهر المطالبة الحيادية بالشكل التالي:

«على ضوء وجود مفاهيم الخير الشمولي المتضادة التي تظهر في قالب التعاليم الدينية او الفلسفية او الأخلاقية، نواجه المشكلة التالية وهي كيف يمكن الوصول الى فهم سياسي لما يمكن أن يُطرَح كمطالبات مناسبة؟ هذا من جهة، ومن جهة اخرى: الحكومة ليس باستطاعتها ان تعمل للمواطنين ما هو أكثر من تحقيق الرجحانات المعقولة او المطالب، او تحقيق الكمال الانساني، او قيمة الكمال كما هو مثار في الكمالية»(٤٤). من هذا المنطلق، يظهر حلّ رولز بالشكل التالي:

«من اجل التوصل الى فكرة مشتركة لخير المواطنين، تبحث الليبرالية السياسية عن فكرة ذات خصوصية سياسية في قلب مفهوم سياسي مستقلة عن كل تعليم شمولي، وتكون بالنتيجة مركزاً لاجتماع عام»(٤٥).

كيف تقترح الليبرالية السياسية، الحيادية السياسية؟

يعتقد رولز بما أنّ العدالة بمثابة إنصاف، ليست محايدة من حيث الإجراء «فعلى ضوء حقيقة التعددية٧ تبحث عن أرضية مشتركة، او عن ارضية محايدة بتعبير آخر. وهذه الأرضية المحايدة، عبارة عن مفهوم سياسي بمثابة نواة لإجماع متشابك. اما الأرضية المحايدة كما هي معرَّفة، فلا تُعدّ محايدة من حيث الاجراء»(٤٦). وفي المقابل، تُعدّ الليبرالية السياسية محايدة في الهدف.

يرى رولز انّ من الضروري عدم الخلط بين الحيادية في الهدف وبين حيادية التأثير او النفوذ، لأنها لا تسمح إلّا بالمفاهيم المجازة، وتبيّن أولوية الحق على الخير.

يقول رولز: الليبرالية السياسية ورغم تصديقها بتفوق أشكال معينة من الخصال الأخلاقية، وتأكيدها على فضائل معينة، إلّا أنها لا تؤدي الى الهيمنة الكمالية لتعليم شامل، لأنّ هذه الفضائل والقيم، مشتركة في جميع المواطنين، ومستقلة عن أي تعليم شمولي خاص.

قول رولز هذا، سبق أنْ أثبتنا عدم صحته.

يعتقد موهال[١]، وسويفت[٢]، أنّ السعي للدفاع غير السياسي عن المناهضة للكمالية، يجعل «رولز» يواجه تناقضاً:

«فاما أنْ يقبل الشرط التالي وهو أنّ نظريته في العدالة، تحدده بحدود السياسة، مع الرضوخ للأمر التالي ايضاً وهو أنّ التزامه بمناهضة الكمالية امر مرتبط بالظرف؛ او ان يضطر لطرح عناصر تعليمٍ ليبرالي أشمل»(٤٧).

فإذا ما اتخذ الموقف الأول، يكون قد خسر المباراة أمام منتقديه لأنه صرف النظر عن قطعية مناهضة الكمالية. وثمة احتمال كبير في أنه سيختار الموقف الثاني، وسيضطر بالتالي للاعتراف بأنّ حكومته التي كان من المقرر ان تكون سياسية

1- Mulhall

2- Swift

تماماً، قائمة على تعليم شامل. واذا كان الأمر كذلك، ليس باستطاعة مثل هذه الحكومة ان تكون محايدة كما يزعم.

هذا الأمر يكشف بشكل أوضح عن التزام رولز بالليبرالية كتعليم شمولي. ولربما يثير هذا البحث علامة سؤال حول إمكانية الحيادية السياسية، بينما توجد مباحث تؤدي الى التردد في مطلوبية هذه الفكرة. والنموذج البارز على ذلك، بحث جوزيف راز والذي سنتطرق اليه في الفصل القادم.

الاستنتاج

يقدّم رولز في «الليبرالية السياسية» تفسيراً لنظرية العدالة بمثابة إنصاف يختلف بعض الشيء عما جاء في «نظرية العدالة». في هذا الكتاب يُطرح الشخص كمواطن، فتعود عن هذا الطريق جميع السجالات بين التعاليم الدينية والفلسفية والأخلاقية، الى الحيّز الشخصي.

يعتقد رولز ان مفهوم المواطنة هذا، كامن في الثقافة السياسية المشتركة للديمقراطيات القانونية. ومن ذلك نفهم انه لم يعد يدعي انّ نظريته ذات اعتبار عام وشمولي. فلابد من النظر الى العدالة بمثابة انصاف كأمر سياسي وليس كأمر ما وراء طبيعي. ويمكن استخدام هذه العدالة ـ بصفتها بنياناً اخلاقياً سياسياً ـ لتأسيس إجماع متشابك.

ثمة انتقادات ثلاثة موجهة لليبرالية رولز السياسية وفكرة إجماعه، يمكن تلخيصها بالشكل التالي:

الأول، يقدم رولز مفهوماً للأمر السياسي يحتل فيه فصل دائرة الأمر السياسي عن دائرة الامر غير السياسي، أهمية جوهرية، ويلعب دوراً مهماً بصفته مقدمة لفكرة الاجماع المتشابك. وهذا المفهوم ـ وعلى العكس مما يدعي ـ مشتق من تعليم الليبرالية الشمولي. ولذلك لربما لا يحظى بقبول سائر المناهج الفكرية والثقافية.

الثاني، ثمة صعوبتان في فهم رولز للثقافة: الاولى، انه يعتبر التباينات الثقافية

اختلافاً في وجهات النظر حيال الاعتقادات الخاصة بالحيّز السياسي. لذلك يسعى لإقصاء مسألة حقانية مثل هذه الاعتقادات عن ميدان وظائف السياسة، عسى ان يؤدي ذلك الى إقبال المواطنين على اصول العدالة بمثابة انصاف، والالتحاق على هذا الأساس بالإجماع الذي توخاه.

تجاهل ماهية مثل هذه الاختلافات، ومدى الاختلاف القائم بين التكتلات الثقافية، والعلاقة القريبة بين الوجوه السياسية وغير السياسية في بعض الثقافات، يجعل ليس الكثير من الثقافات التي تؤمن بالتعاليم غير الليبرالية فقط، بل وحتى الكثير من التعاليم الليبرالية في باطن الثقافة الليبرالية، خارج إطار إجماعه الذي اقترحه.

الصعوبة الثانية، انه يفترض تجانس الديمقراطيات الليبرالية الغربية، على الأقل ضمن الاطار الذي يتصل بالسياسة، ومعنى هذا انه يستعين بشكل متواصل بالفهم المشترك الذي هناك شك في وجوده.

الثالث، انه يعتبر التعددية، امراً خاصاً بالديمقراطيات المستحدثة، وخصوصية قيّمة لثقافاتهم. وهناك شواهد تاريخية تتحدث عن وجود مجتمعات تعددية في الماضي، رغم انها قد لا يمكن وصفها بالليبرالية. كذلك هناك تساؤل حول مطلوبية هذا التعدد، وما قيل عن استحكامه.

هوامش الفصل السابع

1- J. Rawls, *A Theory of Justice* (Combridge: Harvard University Press, 1971); J. Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

2- Rawls, *Political Liberalism*, p. xxxi.

3- Cf. S. Mulhall and A. Swift, *Liberals and Communitarians*, (2ns ed.) (Oxford: Blackwell, 1996).

4- Rawls, op. cit., p. xxxi.

5- Rawls, *A Theory of Justice*, p. 7.

6- Ibid, p. 137.

7- Ibid, p. 302.

8- Ibid, p. 25.

9- Ibid, p. 30.

10- Rawls, *Political Liberalism*, p. 133.

11- Ibid, p. 9.

12- Ibid, p. 11.

13- Ibid, pp. 30-32.

١٤ـ تغيير الايمان بدين ما الى دين آخر من وجهة نظر رولز وإن أثر على الهوية الدينية للفرد، لكنه لا يؤثر على هويته كمواطن.

15- Ibid, p. 139.

16- Ibid, p. 42.

17- Ibid, p. 61.

18- Ibid, p. 151 n.

19- Ibid, p. 175.

20- Larry Peterman, "Privacy's Background", *The Review of Politics*, Vol. 55, Spring 1993, No. 2.

21- L. Siedentop. "Liberalism: The Christian connection", *Times Literary Supplement* 24-30 March 1989, p. 308.

22- Ibid, p. 308.

23- Ibid, p. 308.

24- Ibid, p. 308.

25- A. Baumeister, "Political Liberalism, Education and Pluralism", Paper Presented at Political Theory Seminar, Department of Politics, University of Hull, 1994.

26- Ibid, p. 11.

27- Rawls, *Political Liberalism*, p. 37.

٢٨ـ التعايش بين شتى الأديان في العالم الاسلامي يستحق الاهتمام في هذا المجال. ففي الحكومة الاسلامية الاولى التي اسسها الرسول الأكرم ﷺ في المدينة، كان اليهود والنصارى يمارسون اسلوب حياتهم على اساس عقائدهم الدينية بحرية. وكانوا ينشئون أبناءهم بالطريقة التي كانوا يؤمنون بها، وكان لديهم محاكم خاصة بهم. فالأقليات الدينية التي كانت تعيش في المدينة لم تكن محكوماً عليها بالذوبان او

الظلم السياسي على العكس مما هو في الغرب اليوم.

29- Ibid, p. 304.

٣٠ـكمثال على ذلك راجع:

J.J. Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

٣١ـهذا شيء يقترحه المفكرون الليبراليون مثل كيمليكا لنظرية التعدد الثقافي الليبرالية، وقد أوضحناه في الفصل ٩.

٣٢ـكمثال، راجع:

D. Bell, *Communitarianism and Its Critics* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 141.

33- Rawls, *Political Liberalism*, p. 135.

34- Ibid, p. 147.

35- Ibid, p. 152.

36- Ibid, p. 153.

37- Ibid, pp. 156-157.

38- Ibid, p. 160.

39- L. Wenar, "Political Liberalism: An Internal Critique", *Ethics*, 106 October 1995, p. 56.

40- Ibid, pp. 56-57.

41- Ibid, p. 33.

42- Ibid, p. 33.

43- Ibid, p. 60.

44- Rawls, *Political Libetalism*, pp. 179-180.

45- Ibid, p. 180.

46- Ibid, p. 192.

47- S. Muhall and A. Swift, *Liberals & Communitarians*, p. 226.

الفصل الثامن

راز: النظرية الكمالية الليبرالية

تناولنا في الفصل السابق تعذر حيادية الحكومة الليبرالية، واشرنا الى وجود ليبراليين يتحدثون عن لا مطلوبية مثل هذه الحيادية مع افتراض إمكانها، ويبشّرون بحكومة كمالية توفر الظروف اللازمة لتحقق القيم الليبرالية. والنموذج البارز لهؤلاء المفكرين الليبراليين هو جوزيف راز[١] الذي هبّ في كتاب «أخلاقية الحرية»[٢] لتعزيز إطار نظري لمثل هذه الليبرالية الكمالية، حيث يعتقد ان باستطاعة الحكومات بل وينبغي عليها العمل على اساس أحكام القيمة النسبية لشتى مفاهيم الخير التي تُطرح من المواطنين(١).

في بداية هذا الفصل سنوضح فكرته في لا مطلوبية الحيادية السياسية، ثم نستعرض فكرته بشأن الحكومة الكمالية، وعلى هذا الأساس تتصل فكرتاه هاتان بتفسيره للبنيان الأخلاقي السياسي. والأهم ضمن هذا الاتجاه، نظرية راز

1- Joseph Raz

2- Morality of Freedom

في الحرية القائمة على الاختيار[1] التي تسلط الضوء على رؤيته للأخلاق السياسية ومفهوم «الذات»، حيث سنتناول هذا الموضوع في هذا الفصل ايضاً، فضلاً عن نظريته في التعددية الثقافية.

لا مطلوبية الحيادية السياسية

رأينا في الفصل السابق اصرار بعض المفكرين الليبراليين مثل رولز على حيادية الحكومة ازاء مفاهيم الخير المختلفة، مستدلين في ذلك بضرورة الدفاع عن اختيار مفهوم الحياة السعيدة من قبل الأفراد في مقابل تدخلات الحكومة.

ولكن وكما رأينا، تقوم فكرة رولز المقترحة بشأن الحيادية السياسية على مفروضات ذات تعلق خاص بالنهج الليبرالي، وبذلك فهي عاجزة عن تقديم أرضية محايدة في اتخاذ القرارات السياسية في المجتمعات ذات الثقافات المتعددة.

غير أنّ هذا، ليس الانتقاد الوحيد الموجه للحيادية السياسية، لوجود انتقادات كثيرة اخرى ومن مختلف الزوايا، موجهة نحو فكرة الحياد.

من بين جميع هذه الانتقادات، يحظى انتقاد راز بأهمية أكبر، لأسباب ثلاثة على أقل تقدير:

الأول، انه قدّم تحليلاً دقيقاً لهذه الفكرة.

الثاني، اثبت انّ الحيادية ليست غير ممكنة فحسب، بل ليست مطلوبة للحكومة الليبرالية ايضاً.

الثالث، انتقاده لا يثير الشك حول المفاهيم الليبرالية الاخرى كمفهوم الاختيار.

أشرنا في الفصل السابق الى الامر التالي وهو: بالرغم من بحث بعض المنظّرين الليبراليين المعاصرين في حيادية الحكومة، ولكن لا يوجد لديهم اتفاق نظري

1- theory of autonomy - based freedom

على محتوى هذه الفكرة. ويتصل واحد من هذه الاختلافات في وجهات النظر بحيّز الحيادية وحدودها. فيرى البعض أنّ الحيادية ذات صلة بالإمكان الموجود لدى كل فرد لتحقق المثالية السعادية التي يعتقد بها. ويوسع البعض هذا المفهوم بشكل أكثر راديكالية فيقول انّ الحيادية متصلة بالإمكان المتاح لدى كل شخص لانتخاب مفهوم خير واحد من بين المفاهيم القائمة.

هناك غموض يتعلق بدرجة الحيادية. فبعض المنظّرين يعتقد بوجوب استخدام الحيادية على صعيد الدستور فقط، فيما يؤكد آخرون على الحيادية العامة للسياسة، وضرورة بحث الأفراد عن مفاهيم خيرهم من خلال طرق ووسائل غير سياسية.

فضلاً عن مثل هذا الاختلاف في وجهات النظر بشأن دائرة الحيادية ودرجتها، هناك اختلاف ايضاً في تفسير الحيادية السياسية. ويتحدث راز عن ثلاث وجهات نظر بهذا الشأن:

وجهة النظر الاولى ترى انّ الأفعال السياسية لا ينبغي ان تسعى لرقي مفهوم خاص للخير، ولا ان تكون بالشكل الذي يجعل الأفراد قادرين على تحقيق نمط معيّن من الخير.

وجهة النظر الثانية ترفض القيام بأي عمل سياسي يؤثر على انتخاب الفرد بحيث يلاحق مفهوماً خاصاً للخير دون المفاهيم الاخرى، ما لم تُبطل الأعمال الاخرى مفعول هذا التأثير.

وجهة النظر الثالثة ترى انّ على الحكومة توفير الفرصة للجميع من اجل ملاحقة الخير الذي ينشدونه.

يرى راز ان التفسير الاول الذي اقترحه روبرت نوزيك[1] لا يُعدّ تفسيراً للحيادية لأنّ نوزيك يقول انّ فرض تلك الممنوعيات التي تعكس فوائد متفاوتة

1- Robert Nozick

على الناس، لا تُخرج الحكومة عن الحياد. فمنع الاغتصاب مثلاً لا يمكن اعتباره امراً منحازاً لأنه يقوم على استدلال مستقل، رغم انه يؤثر على الأشخاص بشكل متفاوت.

راز يقول أنّ مثل هذا البحث يقوم على النظرة التالية: ما دام هدف عمل الفرد أنْ لا يكون نافعاً لجهة او مانعاً لجهة اخرى، وانما يقوم على دليل مستقل معتبر، تبقى حيادية ذلك العمل محفوظة. اذن اذا كان الدليل المستقل المعتبر باستطاعته تبرير مثل هذه الأعمال على اعتبار انها حيادية، لذلك اذا ما اعتبر أحد الربح دليلاً معتبراً لتحقق النشاطات التجارية، فلن يُثار شك في حيادية الفرد حينما يبيع السلاح الى احد الجانبين المتحاربين توخياً للحصول على الربح! ويستنتج راز بعد ذلك ان الحكومة التي يقترحها نوزيك ليست حيادية، وأنّ مبدأه مبدأ غير حيادي، وانما يشترك مع التعاليم الحيادية فقط من خلال النزعة نحو مناهضة الكمالية.

راز يطلق على التفسير الثاني إسم «المبدأ المحدود للحيادية السياسية»[1] ليميزه عن التفسير الثالث الذي يكشف عن الحيادية السياسية الشاملة. ويشمل التفسير الثاني دعم الجانبين او مخالفتهما بدرجة متساوية في تلك الفئة من النشاطات وعلى ضوء تلك المجموعة من المنابع التي لا تُطلب الاّ من أجل النزاع.

التفسير الثالث عبارة عن دعم الطرفين او مخالفتهما في جميع القضايا ذات الصلة بالنزاع فيما بينهما.

يقدم راز استدلالين ضد الحيادية الشاملة التي يأخذ بها بعض المنظرين مثل رولز:

الاستدلال الأول: «الحيادية ترتبط فقط بدرجة دعم طرفي النزاع، او الامتناع عن دعمهما. إلّا انها صامتة ازاء الأعمال التي لا نافعة ولا مانعة»(٢).

1- the principle of narrow political neutrality.

يقول راز: تصوروا انّ البلد «ك» ليست لديه أية علاقة تجارية او غير تجارية مع البلدين المتنازعين «أ» و «ب»، ولكنه بإمكانه ان يقيم علاقات مع الاثـنين. سيُقال انّ «ك» لن يكون حيادياً إلّا إذا تساوى الدعم الذي كان باستطاعته تقديمه لـ «أ» ولم يقدمه، مع الدعم الذي كان باستطاعته تقديمه لـ «ب» ولم يقدمه. ولكن تصوروا لو أنَّ «ك» كان باستطاعته تصدير بضاعة ما الى «أ» و «ب»، لكنّ هذه البضاعة كانت نادرة عند «أ» وغير نادرة عند «ب»، فهل ينبغي ان يقال انّ «ك» غير حيادي إلّا إذا صدّر تلك البضاعة الى «أ»؟ يُعدّ «ك» محايداً حينما يمنع «أ» من خلال عدم الدعم، ولكن طبقاً للادراك المتداول للحيادية، يخرج «ك» عن الحيادية حينما يصدّر البضاعة العسكرية المفيدة لأحد البلدين حين نشوب النزاع بينهما.

راز يتصور في استدلاله الثاني انّ «ك» ليست لديه أية علاقة تجارية وغير تجارية مع «أ»، لكنه يصدّر الى «ب» المواد الغذائية الضرورية التي تساعد قواته العسكرية على الصمود. افترضوا انّ «ك» يريد ان يكون حيادياً، لكنه لو استمر في تصدير المواد الغذائية الى «ب» يكون قد ساعد «ب» اكثر من «أ»، ولو قطع تصديرها عنه، يكون مانعاً لـ «ب» أكثر من «أ».

ثم يثير راز السؤال التالي: هل بمقدور الحكومة ان تكون حيادية حتى في مفهوم محدود؟:

«النزاع الذي من المقرر ان تكون الحكومة حيادية فيه، يتعلق بقابلية الناس على الانتخاب والمتابعة الناجحة لمفاهيم الخير، إذن فهو نزاع شامل. ليس هناك شيء في خارجه كي يكون مفيداً له، وغير ضروري له بشكل خاص. بمعنى اتجاه الحياة بأسرها نحو السعي لتحقق حياة الخير. فهل يمكن في نزاع شامل اتخاذ جانب الحيادية بشكل محدود؟»(٣).

إذن لابد من فهم مبدأ الحيادية بمعناه الواسع. والنتيجة هي «انّ الحكومة ليس باستطاعتها ان تكون حيادية إلّا إذا وفّرت ظروف الفرص المتساوية لانتخاب

أي مفهوم من مفاهيم الخير املاً في تحققه بشكل متساو»(٤).

بعد أن يسلط راز الضوء على مبدأ الحياد ينبري لتقييمه. وبما انّ رولز يقترح الحيادية الشاملة للحكومة، يتركز بحث راز على هذا الموضوع بالذات.

فكما ورد في الفصل السابق يرى رولز انّ دور نظرية العدالة هو ان يكون باستطاعة المواطنين تبرير مؤسساتهم الاجتماعية المشتركة. غير أنّ راز يؤكد انّ حقيقة تعدد مفاهيم الخير، ليس ان تعني بالضرورة عدم وجود عناصر مشتركة بمفاهيم مختلفة في ثقافة خاصة.

ليس من الضروري صرف النظر عن هذه العناصر المشتركة بمساعدة حجاب الجهل. مضافاً الى ذلك انّ رولز يتجاهل الأمر التالي وهو انّ الدور الاجتماعي لنظرية العدالة لربما يلتقي مع الإجماع حول أمر ثانوي أفضل. وفي مثل هذه الحال لربما ينتخب الناس بديلاً يمكن ان يتفق عليه جميع أفراد المجتمع.

اذن ليس من الضروري إقصاء جميع مفاهيم الخير عن عملية الاستدلال من أجل تعليم العدالة، وانما يمكن ان تحصل نتيجة واحدة من طرق مختلفة. «الوجه المشترك لمعظم الطرق، هو الاستناد الى اعادة البناء العقلاني لعملية المساومة التي يستطيع بواسطتها الهدف المشترك الأسمى الرامي للتوصل الى اتفاق، ارشاد الأطراف المتنازعة، الى التصالح عن طريق قبول تعليمٍ أقل كمالاً، كانتخاب ثان، قابل للتحقق، ومطلوب»(٥).

هذه الطريقة من البحث المناهضة لفكرة الحيادية السياسية، يبدو انها مقبولة. ومع انّ تقييم بحث راز الداعم لحكومة ليبرالية كمالية، سنقوم به في نهاية هذا الفصل، ولكن لابد من التنويه الى نقطتين مهمتين بشأن هذا البحث:

الاولى، على العكس من رولز، لا يتركز نظر راز على التمايز بين الامر الخصوصي والأمر العام، او الأمر السياسي والأمر غير السياسي. فتفسيره لمفهوم الخير يستوعب كلا الحيّزين، وإن كان بمعنى خاص. وهذا، ليس معناه انه ينكر الشكوك الممكنة ازاء إمكان مثل هذه التمايزات، بل انّ دفاعه عن الليبرالية لا

يعتمد بالأساس على رسم مثل هذه الحدود.

الثانية، انه على غرار رولز يفترض ثقافة مشتركة ما بين جميع اعضاء المجتمع لأنه ـ وكما سنرى ـ يفترض مفهوم «الاختيار» الليبرالي ارضية للاتفاق العام. وعلى أساس هذا الافتراض يتمنى ان تكون لدى الناس القدرة على ايجاد ارضية مشتركة للاتفاق. غير انّ وجود مثل هذه الثقافة المشتركة، امر يخضع للشك، وهي المعضلة التي سنتطرق اليها في هذا الفصل ايضاً.

الدفاع عن الكمالية

الى الآن تم تقديم خلاصة بالنزعة المناهضة للكمالية التي تقوم على فكرة الحياد. وطبقاً لهذه الرؤية ينبغي على الحكومات ان تظل محايدة ازاء جميع الأنظمة الأخلاقية المنافسة. وهناك فكرة اخرى مضادة للكمالية تقوم على مبدأ حذف مفاهيم الخير. ولكن لا يعرف على وجه الدقة مغزى مثل هذه المفاهيم في الاطار السياسي. راز يعرفها بأنها «كل نوع من الحكم يحكي عن كون فعل ما، او اسلوب حياتي ما، او جانب منه، على درجة جيدة ام سيئة» (٦).

اذن فهي تستوعب الأهداف الشخصية وكذلك الظروف الاجتماعية الدخيلة. ما يدّعيه مبدأ حذف الأفكار هو أنّ تفعيل ذلك الجزء من الأخلاق المتصل بفكرة جميع حياة الخير، ليس هدفاً مشروعاً للعمل الحكومي. والدليل على ذلك هو انّ حماة هذا المبدأ يعتقدون انّ الحكومة لا تستطيع أن تكون كمالية إلّا إذا استخدمت وسائل الاكراه والقوة.

وعليه فالعمل الجوهري لراز هو إثبات أنّ جميع انواع استخدام القوة لا تسيء الى إختيار الفرد، وهو البحث الذي يبدو أنه أهم موضوع في اخلاقية الحرية.

راز يطرح التساؤل السابق بالشكل التالي:

«هل يوجد شيء بخصوص إستخدام القوة او استخدامها سياسياً بحيث يبرر النزعة المناهضة للكمالية؟» (٧).

نقطة البداية عنده في هذا الموضوع، تسليط الضوء على مفهوم استخدام القوة. فهو يدّعي: بالرغم من تميز هذا الاصطلاح بـالمركزية الوصـفية، ولكـن يـنبغي استنباط معناه من اهميته الأخلاقية. ولكن لا يوجد بين علماء اللغة اي اتفاق عام على اهمية قيمة استخدام القوة.

اذن «مهما كانت الرؤية المختارة، ينبغي توجيهـها ليس عـلى اسـاس البـحث اللغوي او المفهومي، وانما على أساس مقبولية تلك النظرية الأخلاقية التي يُعدّ هذا المفهوم جزءاً منها» (٨).

بعد ذلك يقدم راز مبدأين يحددان الأهمية القيمية لاستخدام القوة على ضوء عمل عامل القوة وقابلها:

١ ـ يعتدي انسان على اختيار وحرية انسان آخر بالتهديد لاستخدام القوة.

٢ ـ تُعدّ حقيقة قيام شخص ما بعمل ما بالقوة، تبريراً او عُذراً لعمله.

السؤال الذي يظهر هو: ما هو مدى جدية التهديد كي يُعدّ تهديداً لاستخدام القوة؟ إجابة راز هي: «اذا كان هذا التهديد يبرر العمل المتخذ، تعتمد جديته على الأدلة القائمة على ذلك العمل. فإذا لم تكن ذات وزن كبير، فليس من الضروري النظر الى ذلك التهديد على انه تهديد جاد ضد الفرد» (١٠). أما إذا كانت تـلك الأدلة ثقيلة، فالفرد الذي استُخدمت القوة ضده، يُعدّ مجبراً بطريقة مـعينة عـلى القيام بعمل مخالف لارادتـه، الأمـر الذي يـعرض حـريته واخـتياره للانـتهاك والعدوان (١١).

مع ذلك، الاختيار أمر ذو درجات، ويعتقد راز انّ الاختيار لا يتاح إلّا ضمن إطار من المحدوديات، اذ من المحال وجود شخص حرّ ومختار تماماً.

الافراز المهم لهذا البحث هو:

بنفس المستوى الذي ينزع فيه الفرد الليبرالي لتحديد استخدام القوة، يشـعر بالقلق ازاء توفير تلك الظروف الطبيعية والاجتماعية التي تجعل الأفـراد قـادرين على تشييد حياة قائمة على الاختيار. ومن اجل تحقيق تلك الأهداف قد يـنزع

الفرد الليبرالي نحو استخدام القوة (١٢).

اذن لو قُيِّمت أعمال القوة[1] على ضوء النتائج التي تفرزها، واذا كان استخدام القوة من اجل أعمال الخير ـكتوفير الظروف اللازمة لحياة قائمة على الاختيارـ مبرَّراً، فما هو الخير الذي يبرِّر لليبراليين استخدام القوة ولا يبرره لغيرهم؟

إجابة راز هي: ان استخدام القوة بواسطة حكومة ليبرالية مثالية، ليست مقولة متعارفة، وذلك «لضمان حقوق مناسبة للأفراد للمساهمة السياسية في الحكومة الليبرالية، وبما أنّ مثل هذه الحكومة تدار بواسطة الأخلاق العامة التي تكشف عن الاهتمام باختيار الأفراد وحريتهم، لا يُعدّ تطبيق قرارات هذه الحكومة عدواناً على اختيار الأفراد (١٣).

الدليل الأول يواجه معضلة كبيرة: اذا بُرِّر استخدام القوة على ضوء حق المواطنين في المساهمة السياسية، فهذا يصدق على جميع الحكومات التي تجيز لمواطنيها المساهمة بل وحتى ترى ضرورتها، وليس على الحكومات الليبرالية فقط. وفي غير ذلك، ينبغي على راز ان يثبت انّ المساهمة السياسية متعلقة بالليبرالية وليس بالفكر الديمقراطي بشكل عام، او انّ الليبرالية متميزة عن سائر التيارات ضمن إطار النهج الديمقراطي في الدعوة لزيادة المساهمة، او أن يثبت بشكل عام انّ الديمقراطية جزء لا يتجزأ من الليبرالية. غير أنّ من الصعب إثبات اي ادعاء من هذه الادعاءات.

فالدعوة للمساهمة السياسية الواسعة ليست غير مختصة بالليبرالية فحسب، وانما كشف العديد من النقّاد عن ضعف النظرية السياسية الليبرالية في هذا الشأن أيضاً، وأدانوا محدودية المفهوم الليبرالي للمشاركة كنتيجة للفردية الذرية، ومحدودية فهم الأمر السياسي (١٤).

مع انّ المساهمة السياسية تُعدّ بالتأكيد أهم أوجه الفكر الديمقراطي ومع انّ

1- coercive actions

الليبراليين هم من أهم انصار الديمقراطية، غير انّ هذا امر لا يقتصر على الحكومات الليبرالية.

الدليل الثاني يواجه سؤالاً مهماً: هل الاختيار قيمة تعتبرها الليبرالية قيّمة فقط ام انّ الليبرالية تؤمن بتفسير خاص للاختيار؟

هذه الخصوصية نابعة من مصدرين: الأول هو محتوى هذا المفهوم، والثاني مكانته بين القيم الاخرى، وبالتالي المحدوديات التي تفرضها عليه القيم الأخرى.

هذه النقطة، تقودنا الى بحث راز بشأن الاختيار والحرية السياسية. ولكن قبل تناول هذا الموضوع هناك ملاحظتان سجلهما راز حول الكمالية:

الملاحظة الأولى، القيمة التي تُنسب الى مناهضة الكمالية، تقوم على خطأ عملي وأخلاقي. وقد فُرِض على أساس ذلك، انّ العمل الكمالي ينبغي أن يكون عمل فئة ما ضد فئة اخرى. ولكن ليس الأمر كذلك بالضرورة، ويمكن انّ يُدْعَم العمل السياسي الكمالي من جانب المجتمع بأسره. أضف الى ذلك، هناك تصور بأنّ نتيجة العمل الكمالي، هو فرض اسلوب حياتي خاص بالقوة.

راز يقول أن العمل السياسي الكمالي يمكن ان يتحقق بتشجيع وتسهيل بعض الطباع الأخلاقية، وايجاد حالة اللامبالاة ازاء بعض الطباع الاخرى.

الخطأ الأخلاقي على صلة بالأمر التالي: هل الكمالية متناسبة مع التعددية الأخلاقية ام لا؟

راز يعتقد كذلك انّ الدعم لشكل قيّم للحياة، مسألة اجتماعية قبل ان تكون فردية، إذ هي بحاجة الى الثقافة التي تعترف بها وتدعمها عن طريق السلوك العام ومؤسساتها الرسمية (١٥).

ويستنتج راز انّ «النزعة المناهضة للكمالية لا تنتهي في العمل الى الاحجام عن مفاهيم الخير القيمة فحسب، وانما تبعث على اختلال إمكان بقاء الكثير من وجوه ثقافتنا المتألقة» (١٦).

رغم انّ المبحث أعلاه، مقنع الى حد كبير، ولكنّ تفسير راز للتشجيع او التثبيط وطرحهما كأعمال ليست ضمن اطار استخدام القوة، امر غير مقنع كثيراً. فكما يقول في كتابه اننا لا ينبغي ان نعتبر بعض الأعمال الحكومية مثل فرض الضرائب على بعض النشاطات، ودعم بعض النشاطات الاخرى، جزءاً من استخدام القوة، وانما هما عبارة عن عدم تشجيع وتشجيع. ولكن لو انصرف أحد عن عمله بفعل الضرائب المالية الثقيلة، فما هو مدى صحة القول بأنه غير متأثر باستخدام القوة؟

قد لا يكون استخدام القوة ثقيلاً هنا بمستوى سائر حالات استخدام القوة، لكنه استخدام للقوة أيضاً.

بحث راز الآخر، يبدو أنه اكثر تناسباً لأنه يقيّم استخدام القوة على أساس النتائج المتمخضة عن تلك الحالة، من اجل ايجاد قاعدة تقوم على محتوى هذا الاصطلاح. ما يبرر العمل المستخدم بالقوة، ليس استخدام القوة، وانما الهدف الذي استُخدمت القوة من أجله.

في ظل مثل هذه المعضلات، يبدو أن التمايز بين التشجيع أو عدم التشجيع واستخدام القوة، غير مجد كثيراً في تبرير استخدام الكمالية.

قيمة الاختيار

اذن حان الوقت كي نسلط الضوء على موضوع الاختيار الذي يمثل المحور الأساس لفكرة راز في تداوم نظرية الحرية القائمة على الاختيار، ويتصل بالمحور الأول لبحثنا، أي مفهوم «الذات».

راز يعتقد انّ الاختيار: «يوجب تعالي هذه النقطة المفاهيمية[1] وهي انّ جزءاً من سعادة المرء يتعيّن بالنجاح في الجهود المؤيّدة بواسطة الاختيار»(١٧).

1- conceptual point

اذن، يوجد شرط مسبق مهم في متناول مختلف الانتخابات من أجل امتلاك حياة قائمة على الاختيار. غير أنّ هذه الانتخابات ينبغي ان تكون مناسبة «فينبغي ان تشمل الاختيارات التي لديها نتائج نافذة على المدى الطويل، وكذلك الاختيارات ذات النتائج قصيرة الأمد، اضافةً الى مجموعة بينها»(١٨).

بعض هذا التناسب يعتمد على تنوع ـ وليس تعداد ـ الاختيارات المتاحة. والسؤال الذي يخطر في الذهن هو: هل الاختيار ـ بالطريقة التي عُرِّف بها ـ قيّم بذاته ام لا؟

يجيب راز قائلاً انّ العمل لا يكون قيّماً لمجرد انه كان قائماً على الاختيار، لأنّ الفرد الذي يمارس عملاً غير صحيح عن اختيار ليس افضل أخلاقياً من الفرد الآخر الذي يمارس نفس ذلك العمل عن إجبار. والنتيجة هي انّ توفّر انتخابات الشر لا يقتضي الاختيار والحرية.

راز يكتب: «الاختيار لا يكون قيّماً إلّا إذا استُخدم للحصول على الخير، وهو بحاجة الى توفر الانتخابات المقبولة اخلاقياً»(١٩).

السؤال الآخر الذي يُثار ايضاً هو: هل يُعدّ انتخاب العمل الاختياري، مثل هذه الانتخابات المقبولة اخلاقياً؟

لا يجيب راز على هذا السؤال، لكنه يؤكد: لو اختار أحد ان يكون مختاراً، حينذاك سيتحول هذا الانتخاب الى أحد أهدافه، ويمكن ان يؤثر على سعادته.

فكما ذكرنا من قبل، انّ من عوامل تجاهل تفسير راز لليبرالية كما يفسرها انصار الحيادية السياسية، إصراره على تأثير المحيط الثقافي الذي يعيش فيه الفرد فلا يوجد لاولئك الذين يعيشون في محيط يدافع عن الاختيار، طريق للتقدم سوى اللجوء الى الانتخاب من بين مجموعة الانتخابات المناسبة المتاحة. هذه النقطة تقود البحث باتجاه موضوع التعددية.

راز يعتقد انّ تعدد مفاهيم الخير القيّمة، شرط مسبق لحياة تقوم على الاختيار، إذ ما لم تتوفر للناس الاختيارات المتعددة، فليس باستطاعة احد التحدث عن

حرية الانتخاب. ولكن لا يكفي مجرد وجود اشكال حياتية متعددة مقبولة ولكن غير منسجمة، لأنّ «التعددية الأخلاقية لا تدّعي انّ أشكال الحياة غير المنسجمة مقبولة اخلاقياً، وانما تقول انها تشير الى فضائل أخلاقية متمايزة لدى كل منها قابلية الاتّباع من أجلها»(٢٠). ويُطلق راز على هذه الرؤية عنوان «التعددية الأخلاقية الضعيفة»[1]، ويقول بأنّ تكريم الاختيار يدفع بالفرد الى الالتزام به.

هل الاختيار ـبالطريقة المعرَّف بها ـ خاص بالليبرالية؟ وهل يكشف عن روح وصول الليبرالية الى السياسة؟ هدف راز، هو ايضاح هذه الرؤية. فكما رأينا، هناك تفسير للحكومة الليبرالية هو انها مدافعة عن الحكومة المناهضة للكمالية التي تحجم عن ملاحقة اي مفهوم خاص للخير. وقد رأينا عدم إمكان وكذلك عدم مطلوبية هذا التفسير.

ثمة تفسير آخر لديه جذور في الرؤية الليبرالية الأقدم، حيث يقيم الحرية على مبدأ الإضرار. فعلى أساس هذا التعبير، لا يبرَّر استخدام القوة إلّا للحيلولة دون الاضرار. ولكنّ انواع الأذى، والاعتداء، لا تكون مضرة إلّا إذا أثّرت على الانتخابات او الاطروحات.

راز الذي ينزع كثيراً نحو جون ستيورات مل، يريد ان يذهب الى ما هو أبعد من ذلك ويقدم إدراكاً مختلفاً عن هذا المبدأ يحكي عن انّ هذا المبدأ «يمكن ان يكون ناشئاً من أخلاق تعتبر الاختيار الشخصي جزءاً اساسياً لحياة الخير، وتنظر الى مبدأ الاختيار الذي يلقي ببعض الوظائف على عاتق الناس من أجل توفير شروط الاختيار للجميع، أحد افضل الأصول الأخلاقية»(٢١).

من اجل تحقق ذلك، يعتقد انّ من الخطأ تصور انّ وظيفة الحكومات الوحيدة على أساس مبدأ الاضرار، هو الحيلولة دون تقويض الاختيار والحرية. فقد يُعدّ التقصير في تحسين وضع الآخر، إضراراً به»(٢٢).

1- weak moral pluralism

مثل هذا التفسير ينتهي الى كمالية نفعية[١]، تبرِّر تحديد اختيار البعض من اجل اختيار الآخرين.

الافراز المهم لمثل هذا التفسير، على علاقة بالمجتمعات ذات الثقافات المتعددة التي تمثل الموضوع الأساس للدراسة الراهنة (٢٣).

بينما ـ طبقاً لرأي راز ـ تحترم الثقافة العامة المهيمنة على المجتمعات الصناعية الغربية، اصول الاختيار كما هو موضَّح أعلاه، ثمة مشكلة تتعلق بالمجموعات او الجاليات التي لا تدافع ثقافاتها عن الاختيار» (٢٤). فهل مبدأ الاضرار يدافع عن مثل هذه الجاليات المهاجرة، والسكان الأصليين، والطوائف الدينية، مع افتراض انّ ثقافتها قيّمة أخلاقياً، وتوفّر لأفراد المجتمع حياة مناسبة ومرضية؟

راز يعتقد انّ هذا التساؤل يثار لدى اولئك الذين يعتقدون انّ الثقافات غير الليبرالية أدنى من ثقافتهم الليبرالية.

طبقاً لأصول المذهب الكمالي عند راز ـ وكما يشير هو الى ذلك ـ يُعدّ تجنيس الطائفة الأقلية أمراً مبرَّراً حتى ولو كان ذلك «على حساب موت ثقافتها أو تغييرها على الأقل من خلال امتصاصها» (٢٥).

رغم انّ مبدأ التساهل يفرض التساهل مع هذه المجموعات والكتل الثقافية، ولكن لا زال التجنيس يُعدّ الطريق الأوحد. ويعتقد راز انّ التغيير في الشكل التدريجي لهذه الأقليات، يختلف عن الاسراع في إذابتها وامتصاصها. إذن ما دامت مجموعات فاعلة وترسم مستقبل جيداً لأعضائها لاسيما الشباب، ينبغي ان يُسمح لها بالاستمرار في طريقها. لكنّ الكثير منها لا يستمر تلقائياً، ومن الواضح غالباً انه لا يُتوقَّع منها كفئة منزوية ان تستمر في مجتمع عصري:

«هؤلاء قد يستمرون في حياتهم كجماعة قابلة للزوال، من خلال استقامة بعض اعضائها الذين يضمون أصواتهم في بعض الأحيان الى الليبراليين

1- Utilitarian perfectionism

والمحافظين من اجل إدانة الكثير من شباب مثل هذه المجموعات في انتخاب حياة غير مثمرة وبلا جدوى عن طريق رفض استثمار الدراسات والفرص الضرورية المتوفرة خارج إطار جماعتهم. وفي مثل هذه الحالات قد تكون السياسات التمثيلية[١] هي الاسلوب الانساني الوحيد، حتى ولو أُجريت من خلال قوة القانون» (٢٦).

راز يتحدث قبل أي شيء آخر وفي مواضع عديدة، عن الثقافة المشتركة للمجتمعات الغربية. ولكن هل توجد مثل هذه الثقافة المشتركة؟ واذا وُجدت فما هو مدى اشتراكها؟

مما لا ريب فيه هناك العديد من الاعتقادات التي يوافق عليها أغلب الغربيين، ولكن ـ وكما جاء في الفصل الخامس ـ توجد حتى بين مثل هذه الأغلبية، الكثير من السنن التي لا تتفق مع الليبرالية في كثير من المجالات. فعلى حد تعبير «بارخ»[٢]، الى من يشير ضمير «نحن» هنا؟ فهذا الـ «ما»، يحذف الثقافات غير الليبرالية التي لاحق لها في اتخاذ القرار بالطريقة التي ينبغي ان تُعامَل بها. مضافاً الى ذلك، انّ هذه النظرة، تتجاهل عدداً كبيراً من الاختيارات غير الليبرالية الموجودة في الغرب التي تحترم الاسلوب الديني والجماعي للمهاجرين، والتي تتطلع من خلالها الى تعميق اسلوب الحياة السطحية المهيمنة على الغرب.

«نحن» عند راز، يُراد بها الليبراليون، حيث اثبت راز ـ وعلى غرار ستيوارت مل ـ انّه ينظر الى الليبرالية على انها الصوت الأصيل الوحيد لتاريخ الغرب (٢٧).

اضف الى ذلك، يفترض بحث راز المجتمعات التي ليست ليبرالية، تعارض بالضرورة الحياة المشيّدة على الاختيار. ومن الواضح انّ الأمر، ليس كذلك

1- assimilationist

2- Parekh

بالضرورة. فهذا الافتراض نابع من الخلط بـين «اللا ليـبرالي»[١] و «المـناهض لليبرالي»[٢]. كمثال على ذلك، لا يمكن اعتبار الجالية المسلمة في بريطانيا، جالية ليبرالية، غير انّ هذا لا يعني انها تخالف الاختيار والحرية الفردية بجميع المعاني. والأدق من ذلك ان يقال: انّ فهمها للاختيار يختلف عن فهم الليبراليين. ويرجع معظم هذا الاختلاف الى حدود الاختيار التي رُسمت متفاوتة عما يرسمها المفهوم الليبرالي.

ما يكشف عنه اصطلاح اللا ليبرالي هو أنّ الاختيار لا يُطرح في ذلك التعليم، بالطريقة التي يُطْرَح فيها في الليبرالية، بينما يصف اصطلاح المناهض لليبرالي تلك التعاليم بأنها معارضة للاختيار بأي طريق ممكن.

من الممكن ان توجد تعاليم أخلاقية أو دينية معارضة للاختيار بأية صورة وبأي مقدار، رغم أني لا أعرف وجود مثل هذه التعاليم، غير أنَّ الأقليات العرقية والدينية التي ينتقدها راز، قلما تكون مصداقاً لمثل هذا الوصف، ولا يبدو أنّ هذه الموارد الاستثنائية تدور في ذهنه.

الحقيقة هي انّ الكثير من الثقافات غير الليبرالية تحترم الاختيار، وإن كـان ذلك بطريقة تختلف عن الاسلوب الليبرالي. للـــمثال: في ادبـيات الحـزب الجمهوري الاسلامي بايران خمس خصائص تُسجل للانسان: التفكير المتطلع الى الغد، معرفة الخـير والشر والحسـن والقـبح، الاخـتيار، المسـؤولية، والابـداع والابتكار[٣]. ونقرأ بعد ذلك:

توافر هذه الخصائص الخمس يمهد الارضية لكـافة التـطورات والانجـازات للانسان على جميع الصعد والمجالات المـادية والروحـية والفـردية والاجـتماعية.

1- non - liberal

2- illiberal

٣ـ مواقفنا؛ الحزب الجمهوري الاسلامي؛ ص ١٢.

والانسان بحفظه هذه السمة وتنضيجها يصنع ذاته والعالم والتاريخ، ويتقدم على طرق الكمال اللا متناهي[١].

فيما يتصل بمكانة الحرية الانسانية في الرؤية الاسلامية، يتسنى التأشير الى هذه الكلمات المركزة للسيد محمد حسيني بهشتي:

التحلي بخصال الكمال والسمو، لا يتحقق الّا بعد الاختيار الانساني الحر[٢].

ومن الضروري توضيح هذه الفكرة بعض الشيء: ما هو مثار هنا يتلخص في أنّ المفاهيم الفلسفية يمكن أن تُفسَّر من زوايا مختلفة، فتلعب بالنتيجة ادواراً مختلفة في التعاليم الأخلاقية. ويمكن أن يكون للمفاهيم الأخلاقية تفاسير شتى. وينبغي القيام بمهمتين في تبيان مثل هذه المفاهيم:

من حيث التجزئة، ينصب جهدنا على تشخيص العناصر الموجودة عن طريق تعاريفها، ومن حيث التركيب، نبادر الى دراسات علاقاتها مع سائر المفاهيم (٢٨).

المهمة الاولى تدفعنا للتعامل مع محتوى المفهوم، والمهمة الثانية تتركز على شأن المفهوم ومكانته بين سائر القيم.

هاتان المهمتان غير مستقلة إحداهما عن الأخرى، وانما لكل منهما انعكاسات على الثانية. اضف الى ذلك انّ لكل مفهوم علاقة تأثير وتأثر مع سائر المفاهيم الاخرى. فالبعض مثلاً يعتبر الانسان أسيراً في فخ الطبيعة، بينما يعتبره آخرون سيد العالم، فضلاً عن وجود وجهات اخرى بين هذين الرأيين.

اذن حينما تؤخذ علاقة الانسان بالله او بالأرباب، فعلاقته بالطبيعة تؤثر على هذه العلاقة وتتأثر بها ايضاً.

اذن، تعريف مفهوم ما، يؤثر على علاقته بسائر المفاهيم، وبالعكس. فكل

---

١ ـ المصدر نفسه، ص ١٣.

٢ ـ حسيني بهشتي، محمد؛ دور الحرية في تربية الصغار؛ بقعة؛ ٢٠٠٠م، ص .

مفهوم يمكن اعتباره عضواً في نظام أخلاقي. وعليه فالذي يميز الرؤية الأخلاقية الليبرالية عن سائر الرؤى، هو الطريقة التي تصطف على أساسها المفاهيم الى جانب بعضها البعض.

طبعاً مثل هذا التركيب عبارة عن سلسلة من المراتب والدرجات[١]. بمعنى انّ بعض المفاهيم تعتمد على المكانة التي لديها في النظام ولذلك قد تكون ذات تاثير أكبر من غيرها. وعلى هذا الأساس تلعب مفاهيم علم الوجود دوراً ذا تأثير أكبر، في النظام او النهج الفكري. فالآراء الخاصة بالعلاقة بين الفرد والمجتمع، والشخص والطبيعة، والانسان والخالق، تترك تأثيراً كبيراً جداً على مفهوم الانسان.

بعد ذلك نعود الى دراستنا حول الاختيار. فعلى العكس مما يدعيه راز، ما يميز في الغالب الاخلاق التي يطمح اليها الليبرالي عن اخلاق سائر الثقافات، ليس انّ هذه الثقافات لا تدافع عن الاختيار والحرية، وانما هو التفاوت في المكانة التي يحظى بها الاختيار والحرية في هذه الثقافات. فلربما تعتبر هذه الثقافات الاختيار والحرية الفردية جزءاً أساسياً من حياة الخير، ومع ذلك لديها رأي مختلف في الاختيار.

قد يُحسب الاختيار في بعض السنن الفكرية نقطة البداية في الحياة، ولكن ليس كغاية نهائية. فلربما يعتقد شخص ما ان الاختيار والحرية، شرط ضروري لحياة الانسان، لكنه مع ذلك يعترف بالمحدوديات التي يفرضها القانون الالهي ـ مثلاً ـ على هذا الاختيار.

بما أنّ الاختيار المطلق من وجهة نظر راز، امر غير ممكن، وانّ هناك درجات للاختيار، فليس باستطاعة الليبراليين اتهام مثل هذا الشخص بإنكار قيمة الاختيار.

1- hierarchical

مثل هذا الفرد لربما يرى حياته اكثر حرية ايضاً لأنه يؤمن انه سيحصل على الحياة الحرة بمعناها الحقيقي، من خلال القبول بهذه المحدوديات.

يبدو أنّ جيرالد دوركين[1]، يثير بحثاً في هذا الاتجاه حينما يقول: «الاختيار والحرية اصطلاح يُطرح من أجل السعي لايضاح شبكة معقدة من المشهودات والامور الذهنية والتجربية، والمباحث التجويزية والأخلاقية. وعليه من الضروري دراسة كيفية ارتباط هذا الاصطلاح بسائر المفاهيم الاخرى، والدور الذي يلعبه في تبرير شتى المباحث التجويزية والأخلاقية، وكيف بامكانه ان يكون اساساً للقيمة»(٢٩). وعلى هذا الأساس ستختلف الايديولوجيات كثيراً عن بعضها في القيمة التي تعطيها للاختيار، وهل انّ قيمته ذاتية ام وسيلية»(٣٠).

هذا لا يعني النسبية، كما لا يعني: بما انّ المفاهيم الأخلاقية تُفهم بشكل متفاوت في المناهج الفكرية، فمن الضروري ان تكون جميع تلك المناهج غير قياسية. نستطيع بشكل مقبول ان ننقد منهجاً ما ونبرهن مثلاً انّ بعض مباحثه غير منسجمة من الباطن او ان النظام بأسره غير منسجم. كذلك يمكننا ان نعتبر بعض المناهج والسنن أكثر قبولاً من حيث احترامها لمبدأ كالاختيار.

اضف الى ذلك، لربما توجد اصول اخلاقية يمكن ان تتفق عليها جميع السنن الفكرية بشكل أساسي. فالحوار العقلي بين السنن والمناهج الفكرية ليس أمراً مستحيلاً.

ما يشير اليه البحث اعلاه هو انّ بعض الاصول الأخلاقية مثل الاختيار، يمكن ان تُقيَّم في شتى السنن الفكرية بشكل متفاوت. انه لأمر مضل حقاً لو قيل انّ الثقافات تُقسَّم الى معسكرين: معسكر يدعم الاختيار والحرية بالطريقة التي يدركها ليبراليون مثل مل، وراز، ومعسكر لا يدعم الاختيار كمبدأ أخلاقي.

اذن ليس اعتباطاً لو قيل ان مصدر التفوق الذي يدعيه بعض الليبراليين مثل

1- Gerald Dworkin

راز لليبرالية على المناهج الفكرية الأخرى، غير مستند الى الاستدلال الفلسفي، وانما ناشئ في معظمه عن نوع من الاستعراق الذي تقوم عليه وجهات نظرهم، رغم اختفائه خلف المباحث الفلسفية.

الليبرالية والتعددية الثقافية

في المقالة التي نشرها راز بعد سنوات من انتشار «أخلاقية الحرية»، قدّم الرؤية الليبرالية للتعددية الثقافية (٣١). وبما انّ التعددية الثقافية تُطرح في هذا اليوم وفي المستقبل القريب، فقد كان هدفه تسليط الضوء على النتائج الفلسفية للسياسة الليبرالية التي يؤمن بها، في السياسة، والأخلاق السياسية. فهو يرى انّ خلفية النظرية السياسية تفترض التعددية في القيم، وبذلك تختلف الليبرالية المعاصرة عن الليبرالية الاولى.

النتيجة هي، انّ النظرية الليبرالية المعاصرة وعلى العكس من نظريات لوك، وكانت الكلاسيكية،ترى أهمية المجتمع في سعادة الفرد. وتُعدّ ضمن هذا الاطار النظريات الليبرالية غير التمييزية في الحقوق والمباحثة والمتحدثة عن حقوق الأقلية في مقابل سيادة الاكثرية، عاجزة جداً عن استيعاب المباحث الأصلية للتعددية الثقافية. راز يعتقد:

انّ التعددية الثقافية تؤكد على أهمية العمل السياسي ضمن اطار الأمرين التاليين: الاول هو انّ الحرية الفردية تعتمد على العضوية غير الممنوعة في مجموعة ثقافية محترمة ومتطورة. والثاني هو الايمان بالتعددية في القيم، لاسيما تلك القيم المستترة في سلوكيات شتى المجتمعات (٣٢).

هذه طبعاً، رؤية ليبرالية، وهي الرؤية التي تصر على قيمة حرية الفرد في إدارة حياته. هذه الحرية من وجهة نظر راز ـ وكما جاء ـ تعتمد على الانتخابات. ونراه يوسّع هذه النقطة من خلال قوله انّ الانتخابات تفترض وجود ثقافة. ويريد

بالثقافة: المعاني المشتركة والممارسات المتداولة[1]. (٣٣).

على هذا الأساس، تحظى العضوية الثقافية بأهمية حياتية للفرد بواسطة ثلاثة طرق:

الاول، «عن طريق الاجتماعية في ثقافة ما يمكن للشخص فقط ان يلمس الانتخابات التي تضفي المعنى على الحياة» (٣٤).

الثاني، «انها لحقيقة ان تعمل الثقافة المشتركة على تسهيل العلاقات، وهي ضرورية للعلاقات الفردية الغنية الواسطة» (٣٥).

الثالث، العضوية الثقافية تؤثر على السعادة الفردية.

بعد ذلك يتوصل راز الى النتيجة التالية وهي: من خلال الاستناد الى هذا التفسير الفردي للعضوية الثقافية، يمكن فقط لليبراليين دعم التعددية الثقافية:

«للمجموعات الثقافية وسائر المجموعات الاخرى حياتها الخاصة. غير انّ تحدثها عن الاحترام والسعادة يعتمد تماماً على الأهمية التي توليها للسعادة الفردية. وهذا موقف الليبرالي، لأنه يؤكد على الثقافة كعامل يضفي على الحرية الفردية، الشكل والمحتوى» (٣٦).

يؤكد راز على انّ التعددية الثقافية الليبرالية، غير يوطوبية[2]، ولا تنزع نحو الكمالية والاصولية، بل تنظر الى النزاع داخل الثقافات وما بينها كآفة كبيرة.

يسعى راز لتقديم دراسة للإجابة على التساؤل التالي: لماذا ينبغي إحترام الثقافات؟

يؤكد أولاً على انّ تبرير الليبرالية للتعددية الثقافية، إنساني، وليس دينياً. ثم يقول ثانياً بأنّ دعم الليبرالية للثقافات غير الليبرالية دعم مشروط (٣٧). وعليه فالتعددية الثقافية الليبرالية لا تعترف بهذه الثقافات إلّا إذا كانت في خدمة القيم

1- shared meanings and common practices

2- non - utopian

الحقيقية (٣٨).

ويؤكد ثالثاً على انّ «ميله الشخصي نحو ثقافته لا يعتمد ابداً على انّ تلك تلك الثقافة أفضل من سائر الثقافات. وهذا الأمر عقلاني ومعتبر ما دام الفرد يحب ثقافته لما فيها من خير حقاً، سواء كانت افضل من غيرها ام لم تكن» (٣٩).

وأبدأ نقدي من هذه النقاط الثلاث، ثم سأبيّن لماذا باعتقادي لا تنسجم التعددية الثقافية الليبرالية كثيراً في الواقع مع المباحث الأصلية بشأن الاعتراف رسمياً بالتعدد الثقافي. أولاً لابد من التأكيد في بادئ الأمر على انّ وصفه للتبرير الليبرالي للتعددية الثقافية بأنه انساني، لا ديني، لا يمكن ان يحكي عن تفوق عقلاني للأول على الثاني، طبعاً إذا كان لديه مثل هذا القصد.

فكما تحدثنا في الفصل الثالث، تفرض سنن البحث الأخلاقي المختلفة، العديد من العقلانيات. وعلى ضوء حقيقة استحالة ترجمة وقياس الثقافات، يصبح من غير الممكن في بعض الأحيان التحدث عن التفوق العقلاني لبعضها على البعض الآخر.

ثانياً، نجده ايضاً يعطي لليبرالية الحق في اتخاذ قرار بشأن: هل تُجاز الثقافة وتُحترم في المجتمع المتعدد الثقافات؟ وكذلك يعطيها القابلية على فرض مفهوم خاص للحرية الفردية على سائر الثقافات. وهذه المسألة، متعارضة مع أهم بحث في التعددية الثقافية وهو الاعتراف الرسمي بتساوي شتى الثقافات.

بما انّ القيم الحقيقية التي يطرحها راز، قيم ليبرالية، تُعدّ التعددية الثقافية التي يتحدث عنها أضيق من أن تستطيع استيعاب العديد من الثقافات غير الليبرالية.

ثالثاً، يبدو انّ فكرته المتحدثة عن طبيعة العلاقة بين الفرد وثقافته، فكرة غير واقعية. فكيف باستطاعتي ان احب ثقافتي رغم اني لا أراها أفضل من سائر الثقافات؟ وعلى أي أساس ينبغي ان اتخذ قراراً بانتخاب ثقافة ما بينما انتخابي ـ من وجهة نظري على الأقل ـ ليس الأفضل.

وبمعزل عن هذه النقاط، يعاني حلّه الليبرالي من مشكلة أعمق. ودليل راز

على انسجام الليبرالية مع التعددية الثقافية هو انّ الاختيار ـبمعنى حرية الانتخاب الفردي ـ الذي ينبغي ان يُعدّ أعمق القيم الليبرالية، يجعل التساهل ازاء شتى الثقافات ـعدا تلك التي يُشاهَد فيها ظلم داخلي ـ أمراً ضرورياً.

ويمكن تعريف الظلم بشكل متباين من وجهة نظر مختلف الثقافات، كما انّ الارتباط الثقافي لهذا العامل، يثير علامة سؤال امام إمكانية استخدام طريقة راز في الحل.

يُعد كذلك حدث الآيات الشيطانية في بريطانيا، نموذجاً جيداً. فمن جانب طالبت الجالية المسلمة في بريطانيا بمنع نشر الكتاب لأنه يُعدّ كفراً وفق القوانين الاسلامية، ومن جانب آخر كان ذلك المنع أمراً لا يمكن لليبراليين أن يوافقوا عليه، لأنه يتعارض مع حرية التعبير.

اعتقد ان رأي راز يصبّ في تجاهل مطالبة الجالية المسلمة على اعتبار ان ذلك يمنع مبدأ الإختيار بالطريقة التي تفهمها الثقافة الليبرالية.

يطرح «أندرو ماسون»[1] هذه الفكرة بالشكل التالي:

راز يعتقد أنّ فكرته الفردية الراديكالية داعمة للاختيار[2] على صعيد الثقافة، «ولكن ليس من الواضح هل باستطاعة هذه الفكرة حينما تتعامل مع المجتمع، أنْ تعطي التفوق والأولوية للاختيار؟»(٤٠) لأنّ الظرف الذي يجعل في مثل هذه الحالة المشروع الفردي الراديكالي محقّاً، سيكون ظرفاً يولي الأولوية للاختيار والحياة المختارة من خلال وجود العوامل المحيطية المساعدة التي توفر الحماية لأساليب الحياة القائمة على الاختيار»(٤١).

أضف الى ذلك، «في المجتمع الذي يوفر ظروف المحيط الداعم للاختيار، من الممكن ان توجد مجموعات لديها سننها وتقاليدها التي تحدّد الاختيار والحرية.

1- Andrew Mason

2- autonomy - supporting

ولربما تفرض هذه المجموعات مراميها على الانتخابات التي تقدَّم بواسطة الثقافة المهيمنة» (٤٢).

مما سبق يستنتج ماسون انّ الحقيقة القائمة في الفردية الراديكالية، لا تكفي من اجل تفوق الاختيار وأوليته حين التعامل مع المجتمع.

اذن بمقدور المرء ان تكون له حياة اختيارية حتى لو حُرِم من بعض الاختيارات على اعتبار انّ السماح للأفراد بانتخابها أمر يهدد العلاقات الاجتماعية.

اذن، حتى إذا كانت ثمة حقيقة للفردية الراديكالية، فلا يمكن اعتبارها دائماً دليلاً كافياً على تجاهل التهديدات الموجَّهة للمجتمع، لصالح حفظ ورقي الانتخابات والحرية (٤٣).

عليه، حينما تُطرح الثقافات غير الليبرالية، تميل التعددية الثقافية الليبرالية عند «راز» في الغالب نحو استخدام أدوات التمثيل والتجنيس اكثر من ميلها نحو الاعتراف بالتعدد الثقافي.

نتيجتان يمكن التوصل اليهما من هذا البحث:

الاولى، الاسلوب الليبرالي عند راز، لا ينسجم مع التعددية الثقافية. والثانية، على ضوء تعذر ترجمة وقياس الثقافات، لا يوجد اي حلّ مقبول بشكل عام وشمولي.

اتمنى ان يكون بحثي قد وفّر ادلة معقولة للنتيجة الاولى، اما النتيجة الثانية، فهي ما سأنبري لبحثها في الفصل العاشر.

الاستنتاج

الى حد ما يتعلق الأمر بمفهوم «الذات»، يكشف بحث «راز» عن موقف قريب جداً من موقف النزعة الجماعية. فمع أنّ الاختيار والحرية الشخصية يؤلفان عنده أهم القيم، غير أنّ هذا الامر لا يمنعه عن الاعتراف بأهمية الجانب الاجتماعي في

هذا المجال، لأنّ السعادة الشخصية عنده مرتبطة بالأشكال الاجتماعية. غير انّ هذا ليس معناه انّ الحياة الاجتماعية عند راز لديها نفس الأهمية التي يوليها لها الجماعيون. فهو ينظر الى القالب الاجتماعي كمحيط لازم يستطيع الشخص أن ينتخب ويتابع هدفه في إطاره. اذن فهو على العكس من اصحاب النزعة الجماعية لا يعتقد انّ جماعة كل فرد هي التي تصنع هويته بتمامها. ويرى انّ اهمية الثقافات بالنسبة للأفراد تعود الى كونها توفر مجموعة الاختيارات التي تُعدّ شرطاً للحياة المشيدة على الاختيار. وهذا يكشف عن ان الحكومة لا تستطيع ولا ينبغي ان تكون محايدة:

«مبدأ الاختيار، مبدأ كمالي. الحياة القائمة على الاختيار لا تكون قيّمة إلّا حينما توجّه لمتابعة المشاريع والعلاقات القيّمة المقبولة. ويسمح مبدأ الاختيار للحكومات بخلق الفرص القيّمة اخلاقياً، وحذف الاختيارات غير المحبذة، بل ويرى ذلك أمراً ضرورياً»(٤٤).

بحثه ضد الحيادية، يبدو مستحكماً الى درجة بحيث يرفض المباحث المناهضة للنزعة الكمالية.

ما هو الشيء الذي يمكن أن يُعدّ تفسيراً من جانبه للأخلاق السياسية؟ راز يؤمن بالتعددية الأخلاقية، ويرى ـكما جاء ـ ان تعدد مفاهيم الخير القيّمة القائمة على الخير، شرط للحياة القائمة على الاختيار، لأنّها توفر شتى الاختيارات للناس. غير انّ الاعتراف بمثل هذه التعددية لا يتهمه بالنسبية، لأنّ قيمة شتى مفاهيم الحياة عنده، يمكن قياسها بمعايير مستقلة.

وعلى أساس إمكان تقييم المفاهيم، يُعدّ بعضها ـوليس جميعها ـ قيّماً. بتعبير آخر: سعادة الناس من وجهة نظر راز ليست ذات علاقة بنوع الحياة التي يعتبرونها قيّمة وكريمة، وانما بنوع الحياة نفسها التي هي قيّمة في حد ذاتها وبمعزل عن اعتقادهم.

هذا الأمر يكشف كذلك عن حدود التسامح السياسي في نظرية راز. فتفسيره

الذي ينطبق مع رأي ستيورات مل، لا يسمح لكثير من الثقافات غير الليبرالية ان تُشمل بسياسته الكمالية.

كما جاء، تواجه نظريته الليبرالية بشأن الحكومة العديد من المشاكل. فبما انه يقسم الثقافات الى ليبرالية داعمة للاختيار، ومضادة لليبرالية لا تسمح للاختيار من وجهة نظره، يعتبر الفئة الثانية تستحق التمثيل والتجنيس.

ولكن وكما ورد في هذا الفصل، فالقول بأنّ الثقافات غير الليبرالية تختلف عن الثقافات الليبرالية من حيث ادراكها للاختيار، لا يعني انها تخالف الاختيار بالضرورة.

من اجل إظهار الثقافات غير الليبرالية كثقافات أدنى، ينبغي على راز ان يبرهن على انّ الفهم الليبرالي للاختيار أفضل من غيره، وهذا امر لم يقدم عليه.

هوامش الفصل الثامن

1- J. Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

2- Ibid, p. 120.

3- Ibid, pp. 123-124.

4- Ibid, p. 124.

5- Ibid, p. 129.

6- Ibid, p. 135.

7- Ibid, p. 148.

8- Ibid, p. 150.

9- Ibid, p. 150.

10- Ibid, pp. 153-154.

11- Ibid, p. 155.

12- Ibid, p. 156.

13- Ibid, p. 156-157.

14- Cf. C. Pateman, *Participation and Democratic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

15- Op. cit, p. 162.

16- Ibid, p. 162.

17- Ibid, p. 369.

18- Ibid, p. 374.

19- Ibid, p. 381.

20- Ibid, p. 396.

21- Ibid, p. 415.

22- Ibid, pp. 415-416.

٢٣ـ ليس جزافاً لو قيل ان هدف راز توفير اساس استدلالي لازم لحل هذه المشكلة.

24- Ibid, p. 423.

25- Ibid, p. 424.

26- Ibid, p. 424.

27- B. Parekh, "Superior people: The narrowness of liberalism from Mill to Rawls". *TLS* February 25, 1994.

٢٨ـ هذه الاصطلاحات اخذتها من الكتاب التالي:

D. D. Raphael, *Problems of Political Philosophy* (London: Macmillan, 1976) p. 12.

29- G. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 7.

30- Ibid, p. 8.

31- J. Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", *Dissent*, Winter 1994.

32- Ibid, p. 69.

33- Ibid, p. 70.

34- Ibid, p. 71.

35- Ibid, p. 71.

36- Ibid, p. 72.

37- Ibid, p. 74.

38- Ibid, p. 74.

39- Ibid, p. 75.

40- A. Mason, "Liberalism and the Value of Community", *Canadian Journal of*

Philosophy, Vol.23, No. 2, June 1993, p. 236.

41- Ibid, pp. 236-237.

42- Ibid, p. 237.

43- Ibid, pp. 238-239.

44- Raz, *The Morality of Freedom*, p. 417.

الفصل التاسع

كيمليكا: النظرية الليبرالية في العضوية الثقافية

من بين المنظّرين الليبراليين الثلاثة الذين اخترناهم في دراستنا هذه، يُعدّ ويل كيمليكا أكثرهم صراحة وتوسعاً في بحثه لموضوع التنوع الثقافي. ويبدو أنّ تفسيره في هذا المجال، قادر على الدفاع عن الليبرالية في مقابل انتقادات أصحاب النزعة الجماعية. وبما انّ اكثر آثاره اهتماماً بموضوع التنوع الثقافي هما «الليبرالية، الجماعة والثقافة»[١]، و «المواطنة المتعددة الثقافات»[٢]، فقد تركزت دراستنا في هذا الفصل على هذين الكتابين (١).

كيمليكا يعتقد أنّ العضوية الثقافية تتميز بأهمية جوهرية في السعادة الفردية. وينبغي ان يكون الفرد حراً في الاختيار والسعي من أجل تحقق حياة سعيدة وفق المفهوم الذي يحمله. ومعنى هذا انه لا يتفق مع رولز حول حيادية الحكومة في الهدف. كما لا يتفق مع راز حول انّ ضرورة دعمه للبناء الثقافي تستلزم تصنيفاً عاماً للكفاءات الذاتية لمفاهيم الخير المنافسة. بالمقابل ـوكما سنذكر في بداية هذا

1- Liberalism, Community and Culture

2- Multicultural Citizenship

الفصل ـ يختار كمالية غير مباشرة يمكن عن طريق تفسيرها أنْ يحظى بناء الاخلاق السياسية بالاهتمام. ثم نتحدث عن رأيه في الانتخاب وقبول إعادة النظر الذي يتعلق بفهمه لمفهوم «الذات». ويثير تفسيره للأخلاق السياسية ومفهوم «الذات» بعض المحدوديات للتسامح السياسي الليبرالي في المجتمعات ذات الثقافات المتعددة، والتي سنستعرضها في هذا الفصل ايضاً. ثم نصل الى استنتاج لموقفه ازاء سياسة التعددية الثقافية.

العضوية الثقافية بمثابة خير مقدم

هدف كيمليكا كما تقدم، تقديم دفاع عن الليبرالية بمثابة فلسفة سياسية في مقابل انتقادات الجماعيين.

كيمليكا يعتقد، فضلاً عن التفاسير الخاطئة الكثيرة لليبرالية، أنّ الليبرالية تعاني من «فقدان بحث منظم للجماعة والثقافة»(٢). ومثل هذا البحث ينبغي ان يكون إجابة على التساؤلات ذات الصلة بفكرة العضوية الثقافية وماهيتها، ومعنى الهوية الثقافية للفرد ودائرتها، ومشروعية ضمان استمرار الثقافات.

نظراً لتقديم تفاسير شتى لليبرالية، يصرح كيمليكا بأنّ ذلك اللون من الليبرالية الذي يدافع عنه، ليس تفسيراً خاصاً لها، وانما هو شيء يمكن ان تقوله الليبرالية ـكمركز سياسي تجويزي ـ في الرد على الانتقادات المتصلة بالعضوية الثقافية.

مع ذلك، بينما لا يلتفت الى ما قاله الليبراليون القدامى، يقترب التفسير الذي يقدمه لليبرالية ويدافع عنه، من الفلسفة السياسية لليبراليين الجدد مثل جون ستيورات مل، ورولز ـكما هو في «نظرية في العدالة» ـ ودوركين.

يبدأ كيمليكا بحثه من خلال التحدث عن رغبتنا الاساسية في ان تكون لدينا حياة مؤسسة على الخير. ثم يتحدث عن شرطين لتحقق مثل هذه العلاقة: ان نوجّه حياتنا من الباطن؛ وان نكون أحراراً في السؤال عن اعتقاداتنا واعادة النظر

فيها، فيما يتعلق بالشيء الذي يضفي القيمة على الحياة.

هذان الشرطان يؤشران على تركيبة النظرية السياسية الليبرالية. وعليه ينبغي ان تقدم كل نظرية تفسيراً لماهية رغبات الناس في أوسع صورها، وكذلك تفسيراً لنتائج افتراض تساوي هذه الرغبات:

«طبقاً لليبرالية، بما انّ اكبر رغباتنا أساسية هي اعطاء الحق والعمل بهذه المعتقدات، سيكون للحكومة تعاملاً متساوياً مع الناس على أساس الاحترام المتساوي، وعن طريق توفير الحريات والمصادر اللازمة للاختبار والعمل بهذه المعتقدات. ويؤلف هذا اللزوم والحاجة اساس النظريات الليبرالية المعاصرة في موضوع العدالة» (٣).

هذه الحرية، لا تُعدّ قيّمة من اجل اختبار أهدافنا من الباطن، إلاّ إذا استطعنا متابعتها، «إلاّ انها ليست بمستوى حرية توجيه حياتنا من الباطن» (٤).

القابلية على إعادة النظر في الأهداف، تضع الحجر الأساس لليبرالية كيمليكا، والتي شيّدت على أساسها استراتيجيته في الدفاع عن النظرية الليبرالية المعاصرة.

هدف كيمليكا ـ وكما سنرى ـ ان يبيّن لنا انّ هذه القابلية في اعادة النظر، امر خاص بالليبرالية، او على الأقل انّ النظريات الليبرالية تتمتع بموقف اقوى في هذا المجال من سائر منافسيها اصحاب النزعة الجماعية.

بعد تقديم كيمليكا لنمط من الليبرالية شديد الرغبة في الدفاع عنه، ينبري لدراسة بعض الانتقادات التي وجهها رولز ضد النفعية والكمالية.

تقدم، انّ رولز يعتقد أنّ الكماليين يهدفون الى توزيع المصادر بطريقة تبعث على نمو الكمال الانساني المعرَّف. وبالنتيجة تتحدد حرية الناس في انتخاب مفهوم الخير، لتعرض مفاهيم معينة للاجحاف. ورأينا أنّ اساس رولز في هذا النقد، ايمانه بضرورة إعطاء الأولوية للحق قبل الخير.

كيمليكا يرى انّ بحث رولز يُعنى بمفهوم حرية الفرد في إعادة النظر في هدفه، ويقوم على تفسير خاص للخير. ويؤكد على ان رولز لا يرجح توزيع الخيور

المقدمة، بدون الاهتمام بالحق، بدلاً من الاهتمام بالخير:

«لديه مجرد تفسير متفاوت عن خيرنا، وعما يرفع رغباتنا الأساسية، وبالنتيجة عن كل ما يُفترض ان يضفي القيمة على رغبات كل شخص» (٥).

كيمليكا يستنتج بعد ذلك ما يلي:

«عدم الاتفاق بين رولز والفرد الكمالي، ليس في التفاضل النسبي بين الحق والخير، وانما يختلفان في كيفية تعريف خير الناس والارتفاع به» (٦).

مضافاً الى ذلك، على العكس من ايمان رولز بأنّ هدف الكمالية دائماً هو توسيع مفهوم خاص للخير، وتجاهله بالنتيجة لحق تساوي الأفراد، توجد نظريات كمالية تعتقد انّ التضحية بخير شخص ما من اجل رقي الخير الذي ترجحه هذه النظريات، ليس امراً منصفاً. وعليه فالليبرالية ليست بالضرورة ان تكون مضادة لشتى الوان الكمالية. فحرية الاختيار، تعني حرية انتخاب مفهوم من مفاهيم الخير، وإعادة النظر فيه في كل زمان، وهو الخير الذي تبحث الليبرالية عن تحققه.

مع ذلك كله، لا يتفق مع راز الذي يرى ان التوسل بالطرق الكمالية أمر لا مفر منه. ويرى بالرغم من ادعاء راز بأنّ ضرورة الدعم العام للبناء الثقافي، يوجِد لوناً من التصنيف للبّاقات التي هي نفسها مفاهيم خير متنافسة، ولكنّ بحثه يستند الى القيمة التي لا تقبل الجدل للتعددية الثقافية المتاحة من اجل نمو واتساع شتى مفاهيم الخير.

اذن «لا يوجد دليل جيد للافتراض التالي وهو انّ الحكومات لا تستطيع اتخاذ القرار بالدعم العام للحرية الثقافية، مع احترامها في الوقت نفسه لمبدأ الحيادية» (٧).

اذن ما هو نوع الحيادية والكمالية الذي يقترحه؟

أولاً، التزام كيمليكا بحيادية الحكومة، يقوده الى كمالية غير مباشرة، حيث يعتقد: انّ الحكومة وان كان من اللازم عليها ان تكون حيادية في قبال مفاهيم الخير المختلفة، ولكن يتحتم عليها ضمان نوع من الحرية يتيح انتخاب مفهوم حياة

الفرد وإعادة النظر فيه، في كل زمان.

والطريف في الأمر هو ان يطرح رونالد دوركين في مقالة له تحمل عنوان «هل باستطاعة الحكومة الليبرالية ان تدافع عن الفن؟»، اقتراحاً مماثلاً. فبينما يقول في آثاره الاخرى ينبغي على الحكومة الليبراية ان تكون محايدة في تعاملها مع المواطنين من حيث نوع الحياة القيّمة التي يختارونها، نراه ينطلق الى ما هو أبعد من الحيادية حين اجابته على السؤال التالي: هل ينبغي على الحكومة دعم الفن؟ لأنه يقول بأنّ الحكومة مسؤولة ومتعهدة ازاء الثقافة التي يختارها الشعب(٩).

يعتقد دوركين انّ الثقافة تؤدي الى ظهور نتيجتين متمايزتين للمواطنين: الاولى توفير النتاجات الثقافية الخاصة، والثانية توفير ما يدعوه بـ «الوجه التركيبي للثقافة العامة»[1]، أي: إطار يوفر قيم علم الجمال(١٠). اما الدعم للبُنى الثقافية فلا يتعامل مع إجبار اي شخص على الانتخابات الخاصة في باطنها.

ولكن وكما يؤكد على ذلك كل من موهال وسويفت لا يُعرف هل ما يدور في ذهن دوركين، هو تفسير محايد للغنى الثقافي، لأن اسلوبه في البحث يحكي بوضوح عن ضرورة انْ تشمل الثقافة الاساسية الفرص والنماذج التي كانت تُعدّ من قبل الأناس المفكرين جزءاً من الحياة السعيدة.

هذا يكشف عن «انه لا يستطيع التوصل الى تعريف ما يعنيه بالثقافة الغنية المتنوعة بدون التمسك بالتقييمات السابقة لقيمة النتاجات الثقافية الخاصة. واذا كان الأمر كذلك، فإنه لا يستطيع حتى تشخيص هدفه المعهود بدون تصديق نوع من التقييمات التي يبدو انه يدّعي حياديتها»(١١).

من الجدير بالذكر أنّ بحث كيمليكا حول حيادية الحكومة الليبرالية يواجه انتقاداً مشابهاً، لأنّ اسلوبه في آثاره الاولى ـوكما سنرى ـ في إدخال التعدد الثقافي الى باطن الليبرالية، يستند الى بحث دوركين في مجال التركيبة الثقافية، رغم انه

1- the structural aspect of the general culture

تراجع عن ذلك في كتاباته المتأخرة بفعل المشكلات التي جابهتها هذه الفكرة.

ثانياً، يبدو انّ كماليته غير المباشرة لا تنسجم مع فكرته حول احياء إعادة النظر، فهو يرى ـ وكما سنرى ـ انّ قيمة إعادة النظر في اعتقادات الرد بالخير، قيمة آلية، حيث ينشأ عن دورها في دعم الشخص في التشخيص، ذلك النوع من الحياة الذي يُعدّ خيراً لأسباب اخرى. فكما يقول توماس هيوركا[1] انّ إعادة النظر لن تكون قيمة إلّا إذا كان لها مثل هذا التأثير. فلو كانت لديّ آراء غير صحيحة او غير مناسبة حول الخير، وأدت إعادة النظر الى حلول اعتقادات صحيحة محلها، فأنا رابح في إعادة النظر. ولكن لو كانت اعتقاداتي الراهنة في الخير صحيحة وأدت إعادة النظر الى حلول اعتقادات غير صحيحة محلها، فأنا خاسر في اعادة النظر.

اذن «لو منعتني الحكومة في ظل هذه الظروف في إعادة النظر في اعتقاداتي بالاكراه او بغيره، تكون قد فعلت ذلك لصالحي»(١٢).

وبما انّ كيمليكا لا يؤيد كمالية الحكومة، بل ويطالب حتى بحيادها، يؤدي إحجامه عن مباحث خاصة في باب القيمة الى الاقتراح التالي:

«انّ اعادة النظر بصورة عامة ـ وليس إعادة النظر المنتهية الى الاعتقادات الصحيحة فقط ـ خير. وهذا الأمر مشوق لذلك القلق البسيط من احتمال ان تكون للحكومة اعتقادات غير صحيحة»(١٣).

ثالثاً، نوع الحيادية التي يقترحها كيمليكا ـ وكما أُشير اليها في الفصل الأول ـ شبيه بسياسة عدم التدخل الثقافي[2] التي يتحدث عنها بارخ. وهذه الحيادية تعمم مبدأ الانتخاب والرقابة الليبرالي على دائرة الثقافة، لأنه يرى:

«الحيادية الليبرالية... تجيز لكل فريق الدعاية لأسلوبه في الحياة، الأمر الذي

1- Thomas Hurka

2- cultural laissez faire

سيعرّض اساليب الحياة التي لا قيمة لها، الى مشاكل في استقطاب انصار لها. وبما أنّ الافراد أحرار في اختيار اية قراءة من القراءات المتنافسة في الحياة الخيرة، تؤدي الحيادية الليبرالية الى ظهور سوق من الأفكار، كما كان الامر هكذا ايضاً. ويعتمد نجاح كل اسلوب حياتي في هذه السوق على انواع الخير التي يستطيع ان يقدمها الى أتباعه» (١٤).

يقول سيمون كاني[1]: «المشكلة الأساسية في هذا البحث، كامنة في الفرض التالي وهو انّ الأشكال القيّمة متفوقة على الأشكال التي لا قيمة لها»، بينما «لا يتوفر لدينا اي دليل كي نفكر بأنّ الأهداف القيّمة منتصرة دائماً، وانّ الحق يهزم الباطل» (١٥).

مع هذا كله، يبدو انّ كيمليكا على علم بالصعوبات التي من الممكن ان يخلقها بحث السوق الثقافية الحرة للحيادية. ويمكن ملاحظة مثل هذا القلق عليه بوضوح حينما يقول: «غالباً ما تتعرض ثقافات الأقلية للضرر بفعل الضغوط الاقتصادية والسياسية الواردة من قبل أغلبية المجتمع» (١٦). وهذا يكشف عن احتمال عدم استيفاء بعض الجماعات لحقوقها بشكل عادل من السوق الثقافية.

اعتقد، انّ اهم مشكلة في بحث كيمليكا، كامنة في موضع آخر. فحين بحث التباينات الثقافية، يتركز نظره على الاقليات الثقافية. فبالرغم من تأكيده على انّ «العضوية في ثقافة ما تختلف بشكل كيفي عن العضوية في موارد اخرى، لأنّ لغتنا وثقافتنا توفر الأرضية التي نبادر من خلالها الى الانتخاب» و «أنّ العضوية الثقافية... خسارة كبيرة جداً، تقلل من قابلية الفرد على اتخاذ الانتخابات ذات المعنى بالنسبة اليه» (١٧)، لكنه يتجاهل الأمر التالي وهو وجود عدد مهم من الجماعات الثقافية التي لا يمكن اعتبارها اقلية. كمثال على ذلك: من الصعوبة إدراك كيف يمكن لفكرته تفسير التباينات الثقافية التي تؤكد عليها نظرية المساواة

1- Simon Caney

بين الجنسين.

قد تتحقق فكرته على صعيد الأقليات، ولكنها قد تواجه مشاكل حتى على صعيد الأقليات الفكرية. فكما سيأتي، ما يتجاهله كيمليكا هو انّ ماهية الهـوية الثقافية تجعل من مشروع التعدد الثقافي في قالب حقوق الأقليات أمراً صعباً إنْ لم يكن محالاً. ودليل هذا الأمر كامن في مدى التأثير الذي يمكن ان تتركه مثل هذه التباينات على فهمنا للسياسة. كمثال على ذلك توجد مجموعات ثقافية ـ سـواء كانت أقلية أو غير أقلية ـ لا توافق على التمايز العمومي ـ الفردي بالاسلوب الذي لدى الليبراليين.

لهذا السبب بالذات ـ وكما سنرى في هـذا الفـصل ـ فـالحيادية التي يـعتبرها كيمليكا «أعظم مبدأ سياسي قابل للـتحقق مـن اجـل ضمان الوفـاق العـام في مجتمعات مثل مجتمعنا»(١٨)، تبدو حيادية في بادئ الأمر وتنتهي الى انحـيازية، لأنّ المعيار الذي تُعدّ السياسات الحكومية على أساسه حيادية أو غير حيادية، يقوم على تفسير لحرية الانتخاب قائم على انتخاب المواطنين، وهو تفسير ليبرالي في ماهيته.

مثل هذا التفسير الليبرالي، قد يتعارض مع سائر التفاسير الاخرى للاختيار والحرية الفردية التي تقدمها الثقافات الاخرى الملاحظة في الديمقراطيات الغربية. ويلزم بالنتيجة أن يثبت انّ التفسير الليبرالي هو التفسير الأفضل. وهذه مسألة قد تجرّه الى صعوبات ومشاكل أكبر. كما ستُفهم بشكل أكبر حينما تتم دراسة فهمه لـ «الذات»، وحرية الانتخاب، وإعادة النظر.

حرية الانتخاب وإعادة النظر

رأينا كيف يحـاول كيمليكا إثبات إمكانية إدخال مفهوم العضوية الثقافية الى داخل إطار ليبرالي. ويؤكد على أنَّ الليبراليين يمـيزون بين جانبين مخـتلفين مـن التكتلات: تكتل سياسي «يتمتع الأفراد فيه بحقوق ومسؤوليات تُلق على عاتقهم

بواسطة إطار العدالة الليبرالية» وتكتل ثقافي «يبلور فيه الأفراد أهدافهم وآمالهم، ويعيدون النظر فيها»(١٩).

يرى كيمليكا أنّ هذين الجانبين يمكن ان يظهرا في شكلين: فقد ينطبق التكتل السياسي مع التكتل الثقافي، مثل البلد ـ الشعب؛ وقد يشمل التكتل السياسي مجموعات ثقافية متعددة.

يقول كيمليكا انّ المنظّرين الليبراليين المعاصرين غافلون عن الأمر التالي وهو انّ القيمة الليبرالية لاحترام الافراد، لا تتحدد باحترام المواطنين، إلّا اذا انطبقت المواطنة بشكل كامل مع العضوية الثقافية. على العكس من ذلك، تتحرك مطالب المواطنة ومطالب العضوية الثقافية في المجتمعات ذات الثقافات المتعددة، في جهتين مختلفتين (٢٠).

على ضوء هذه المشكلة، يتحدث كيمليكا عن إجابتين: الاولى هي انّ الليبراليين لم يفسروا كما ينبغي الدور الذي ينبغي ان تلعبه العضوية الثقافية في نظرياتهم (٢١).

على أساس هذه الإجابة، الشرط لتقديم تفسير ليبرالي صحيح هو التعاون العام مع دستور لا يتجاهل الاختلافات، وضرورة اعتراف الليبراليين بمشروعية حقوق الأقليات.

الإجابة الثانية هي: الليبرالية ناقصة وغير قابلة للتطبيق في المجتمعات ذات الثقافات المتعددة، فيما يتعلق بالعضوية الثقافية.

ومن الواضح انّ الاجابة الاولى، هي التي يدافع عنها كيمليكا، من خلال تقديم تفسير ليبرالي لقيمة العضوية الثقافية.

من أجل أن يبيّن كيمليكا كيف يمكن إعطاء القيمة للعضوية الثقافية في داخل الليبرالية، يقول اولاً انّ العضوية الثقافية تحظى في الفكر الليبرالي بمكانة افضل مما هو معروف على وجه الصراحة. فيُنظَر الى الأفراد الذين يلعبون دوراً لا يُنكَر في علم الوجود الليبرالي كأعضاء في مجموعة ثقافية خاصة تنظر الى العضوية

الثقافية كخير مهم. ويؤكد ثانياً على انّ اعضاء الجماعات الثقافية الأقلية قد يتعرضون لأضرار خاصة على صعيد خير العضوية الثقافية، وهي الأضرار التي يُعدّ تداركها واصلاحها امراً لازماً ومبرراً من أجل إحقاق حقوق الأقليات (٢٢).

من اجل بدء البحث على صعيد الأمر الأول، يرى كيمليكا انّ المفكرين الليبراليين مثل رولز، يعترفون في الواقع بقيمة العضوية الثقافية، وإن كان ذلك بشكل ضمني.

العضوية الثقافية، مهمة، من حيث انّ المبدأ الليبرالي المتمثل باحترام الفرد، معناه انّ لبرنامج كل شخص لحياته، قيمة التحقق. ومصدر مثل هذا البرنامج، هو تراثه الثقافي:

«نحن نتخذ قراراً بشأن كيفية توجيه حياة الفرد عن طريق وضع أنفسنا في الروايات الثقافية، واتخاذ الأدوار القيّمة التي تجعلنا تحت تأثيرها، والتي نعيش طبقاً لها كأدوار ذات قيمة» (٢٣).

يستنتج انّ «على الليبراليين الالتفات الى قيمة البُنى الثقافية، لا لأنها ذات منزلة أخلاقية، بل لأنّ الناس باستطاعتهم الوقوف على الانتخابات المتاحة بطريقة شفافة وواضحة من خلال توفر بنية ثقافية غنية مضمونة، والانطلاق لتقييمها بوعي» (٢٤).

طبقاً لرأي كيمليكا، الخطأ الذي ارتكبه المنظرون الليبراليون أمثال رولز، ليس التقصير في مشاهدة أهمية العضوية الثقافية، وانما في افتراضهم تجانس المجتمع السياسي ثقافياً. في كتابه «الجماعة والثقافة»، يرى انّ الخصوصية الثقافية لجماعة ما ينبغي ان تختلف عن بنيتها الثقافية. فالاولى تشير الى خصوصية الجماعة تاريخياً، والثانية تشير الى الجماعة نفسها. فبينما يؤدي التغير في القيم الى التغيير في الخصوصية الثقافية للفرد، تستمر الجماعة الثقافية في حياتها مع وجود هذه التغيرات.

على هذا الأساس، بينما تتعارض حماية الجماهير وحفظهم من تغير الخصوصية

الثقافية، مع قابليتهم على الانتخاب الحر، تنطبق حماية العضوية الثقافية مع المبدأ الليبرالي المتمثل في حرية إعادة النظر، إذا أُخذت البنية الثقافية كأرضية للانتخاب.

اذن حينما يدّعي المسلمون الاصوليون انّ ثقافتهم تتعرض للاضمحلال في حالة عدم وجود تحديد لحرية التعبير، والنشر، والدين، والممارسات الجنسية وغيرها، فهؤلاء يقصدون ثبات خصوصية الجماعة الثقافية المضادة لليبرالية في زمان خاص، وليس الى ثبات الجماعة الثقافية نفسها. وهذا الثاني يُعدّ خيراً مقدماً قابلاً للدفاع، ويتطلب بالتالي اهتمام المشروع الليبرالي.

بالنتيجة، اذا كان الناس لا يقولون بالتميز بين خصوصية جماعة ثقافية ما وأصل وجودها، يكونون قد تخلوا عن أي دفاع ممكن عن الليبرالية نفسها.

هذا التمايز قابل للنقد، ولكن قبل بحث هذا النقد، من الضروري التذكير بنقطتين: الاولى، بينما يبدو في الوهلة الاولى انّ مثل هذا التفسير للعضوية الثقافية وقيمتها، يقوم على احترام حريات الانسان الأساسية، توجد نقاط في بحث كيمليكا حول هذا الموضوع، يمكن أن تُشاهَد فيها استعراقية تفسيره.

كمثال على ذلك: يرى وجود حالات يحتاج فيها مبدأ بقاع المجتمع الى فرض بعض التحديدات على حرية انتخاب الأفراد.

مثل هذه التحديدات، مبررة عند كيمليكا، في غياب فهم اجتماعي يؤشر على الأخطار ومحدوديات مصادر استقلالنا. فهذه الممنوعيات المناهضة لليبرالية، غير مبررة إلّا بصفتها محدوديات مؤقتة «تؤدي الى ظهور صعقة يمكن ان تكون نتاج التغير السريع والشديد للثقافة من الداخل او الخارج، وتساعد تلك الثقافة للتحرك باتجاه مجتمع ليبرالي كامل»(٢٥).

اذا كان كيمليكا يهدف من خلال هذا الطريق القول بأنّ جميع الجماعات، إما ليبرالية او في حالة تحول نحو مجتمع ليبرالي، فمن الضروري أن يثبت أنّ الثقافات يمكن إجبارها ان تكون ليبرالية بدون ان تفقد هويتها. الا تجري مثلاً عملية لبرلة

الجالية الآسيوية في بريطانيا التي تتميز بهويتها عن الاكثرية البريطانية البيضاء من أصل مسيحي؟ الا يؤدي ذلك الى اضعاف تركيبتها الأسرية واعتقاداتها وتقاليدها؟

يُعدّ بحث السيدة آندرا باوميتسر بشأن التعليم الليبرالي والتربية الليبرالية في مجتمع متعدد ثقافياً مثل بريطانيا، نموذجاً رائعاً في هذا المضمار، ورغم ان دراستها مركّزة على ليبرالية رولز السياسية، لكن بعض مباحثها تتصل بموقف كيمليكا أيضاً. فهو يقول: لو توفرت للأطفال بمجرد وصولهم الى مرحلة البلوغ، قوة المواطنة الكاملة، ينبغي تربيتهم بطريقة بحيث يفهموا ويقدّروا دور الفرد والجماعة في المجتمع الليبرالي. وبالنتيجة «يصبح من الضروري تربية الأطفال بطريقة بحيث يتوفر لديهم التزام فعال بالقيم والاعتقادات التي تُعدّ حجر الأساس في البنية السياسية»(٢٦).

الاختيار، على عكس الرياضيات والجغرافيا ـ لا يمكن تدريسه كموضوع مستقل ومجزّأ، بل ينبغي استخدامه في البرنامج الدراسي بأسره.

اضف الى ذلك، بما أنّ مثل هذا النظام التربوي التعليمي يلقي المفهوم التالي وهو: ينبغي على الأطفال تعلم نقد بعض العقائد والاستدلال عليها، سيتشجع هؤلاء على الابتعاد عن عقائدهم وأفكارهم، واللجوء الى الشك والتردد. معنى هذا، انه سيُطلَب منهم اعتبار افكارهم واعتقاداتهم مؤقتة، ولابد من إعادة النظر فيها. ويُعدّ تقرير «سوان»[١] بمثابة تمهيدات لرقي قابليات مماثلة في المدارس.

في المقابل، عبّرت بعض الكتل والتجمعات الثقافية عن نقدها لبعض الأفكار القائمة على القيمة الاختيارية في هذا التقرير. وينصبّ نقدها على الاسلوب الذي بواسطته يضفي مثل هذا التعليم والتربية، الأولوية على العقلانية النقدية، ويزيد من دائرة تمركزه لتشمل الفرد في مقابل مفهوم المجتمع. ومن الواضح انّ مثل هذه

1- The Swann Report

الأولوية للاختيار والحرية الفردية، لا تقول بها جميع الجماعات الثقافية، ومن الممكن بالنتيجة ان ينظر مثل هذا النظام التربوي التعليمي الى الليبرالية، امراً متضاداً مع ثقافته.

وعليه فالليبرالية الثقافية التي يقترحها كيمليكا، تحكي عن احتمال ان تفقد الهويات غير الليبرالية هويتها.

اضف الى ذلك، انّ تفسير حدود الحرية المقترحة، يقوم هنا على مفهوم الليبرالية. وإذا كان بالإمكان تعيين حدود للحرية، ينبغي على كيمليكا ان يُثبت لماذا ينبغي ان تكون تلك الحدود مطابقة لعين ما يقوم على الليبرالية. وسأعود الى هذه النقطة في نهاية هذا الفصل ايضاً.

الامر الآخر الجدير بالذكر ولو على سبيل الاختصار هو: يتجه بحث كيمليكا في بعض الأحيان لمجابهة ادعاءات الحركات والتيارات الدينية السياسية. ونجد في بعض الاحيان وصفاً لهذا اللون من الحركات ذات التعددية الثقافية.

هذه الحركات ـ طبقاً لنظرته ـ تعارض اصولياً الحرية الفردية. وللأسف يبدو بحثه المناهض للمجتمعات الثقافية، كذلك الذي يدعوه بالاصولية الاسلامية، غير قائم على وعي (٢٧).

كمثال على ذلك، ليس واضحاً لماذا فُرِض انّ مثل هذه الحركات والجماعات ولون السياسة التي تقترحها، ينبغي ان تكون ضد فكرة الانتخاب ذي المعنى للفرد (٢٨).

لا يوجد ـ للأسف ـ في هذه المباحث أي إرجاع الى المصادر كي يكون باستطاعتنا تقييم آراء هؤلاء أو انتقادات كيمليكا. وعلى الأقل ضمن إطار علمي، اعتقد ان جزءاً من بحث الاسلاميين يتعلق بالدفاع عن القيم التي تقدمها أخلاقهم الدينية كتعليم وإرشاد للافراد والمجتمعات.

الجزء الآخر من نضالهم والذي يُعرف في المجتمعات غير الغربية جداً، هو مقارعة ما يبدو في اعينهم امبريالية ثقافية تهدد بشكل مطرد آدابهم وتقاليدهم

وسننهم. فهم يعتقدون اذا كان الناس ـ وكما هو وارد في تعاليمهم الاسلامية ـ يطالبون بمجتمع اسلامي، فلابد من نشوء مؤسساته الاجتماعية على أساس القيم الاسلامية. ويؤدي هذا الأمر الى استمرار هويتهم الثقافية على أساس كيانهم المتميز.

يعود جزء من غموض دراسة كيمليكا في «الليبرالية، الجماعة والثقافة» الى تمايز مبهم يقول به بين خصوصية الجماعة الثقافية وكيانها. ولربما يمكن القول ان الثاني يُدرَك عن طريق الاولى. وعلى هذا الاساس يمكن ان نحدّد جماعتين ثقافيتين ونميز إحداهما عن الاخرى، بواسطة ما تتميز به كل منهما من خصوصية.

من غير المعقول ان يستطيع أحد ان يشير الى الهوية الثقافية لجماعة ما بدون ان يتحدث عن خصوصيتها. ويعتمد اضمحلال جماعة او طائفة ثقافية ما او ثباتها على طبيعة التغيير الحاصل في خصوصياتها وملامحها الثقافية، مثل مدى اتساع دائرة التغيير، وطريقة تعامل تلك الثقافات معه، وقابليتها على التأثر.

تعرض التمايز بين التركيبة الثقافية والخصوصية الثقافية لجماعة ما الى النقد. فيرى «جون توماسي»[1] أنّ «كيمليكا ليس باستطاعته إثبات انّ التغيرات الظاهرة في صمود واستمرار جماعة ثقافية ما، لا يؤدي تلقائياً الى حدوث تغيير في خصوصيتها. فالتغيرات في آراء طائفة ما في القيم والمؤسسات، ليس من الضروري ان تساوي التغيّر في لغة وثقافة تلك الجماعة»(٢٩).

يرى توماسي ان مثل هذا التمايز لا يستطيع ان يساعدنا في معرفة ما هي التغييرات التي تضرّ بشكل غير مجاز بحرية وعزة نفس الجماهير وما هي تلك التي لا تضر. لذلك من أجل حماية عزة النفس، من الضروري تحاشي التمايز الباطني بين قلق مجموعة الاختيارات الحياتية والاعتقاد بقيمتها النسبية. اما إذا كانت الأرضية والخصوصية امراً واحداً، يُعد تجنب قلق الأرضية ولاثباتها، بمثابة

1- John Tomasi

الحيلولة دون حدوث التغيرات الثقافية.

ويستنتج توماسي بعد ذلك ان بحث كيمليكا يؤدي الى النتيجة غير المطلوبة التالية: حينما تتعرض خصوصية جماعة ما الى الخطر بواسطة التغيير، تظهر الآراء المعتبرة بشأن حقوق الجماعات والطوائف (٣٠).

كيمليكا يطرح في آثاره التالية بعض هذه المشكلات ضمن دراسته التي يقول فيها انّ البنية الثقافية اصطلاح يحمل معه القابلية على التضليل، لأنّه يقدم صورة جافة ورسمية لظاهرة واسعة لا حدّ لها (٣١).

بالنتيجة يقدم بحثاً أكثر استحكاماً حول حرية الانتخاب وإعادة النظر، محلّ معيار حدود المحدوديات الداخلية، وهو ما يُعدّ حركة باتجاه مفهوم للثقافة الاجتماعية. ولكن وكما يقول ساجا تمبلمان[1]، واجهت هذه القراءة انتقاداً مماثلاً أيضاً، وهو ما سنوضحه لاحقاً (٣٢).

الخطوة الاخرى لكيمليكا هي التميز بين الليبراليين والجماعيين، إذ من الممكن ان يثار السؤال التالي: اذا اتفق الليبراليون ومعارضوهم على الحقيقة التالية وهي ان برامجنا وواجباتنا تمثل أهم الأشياء في حياتنا، فما هو الشيء الذي يميز بين هاتين المجموعتين؟

يدّعي كيمليكا انّ الصراع الحقيقي بين الليبراليين والجماعيين لا يدور حول: هل نحن بحاجة الى مثل هذه الواجبات ام لا؟ وانما حول: كيف بمقدورنا اكتسابها وتقييمها؟ (٣٣).

على هذا الأساس، بينما يعتقد الجماعيون انّ مثل هذه الواجبات عبارة عن قيم وسنن اجتماعية تعيّن اهدافنا، يرى الليبراليون انّ باستطاعتنا الانفكاك عن أي سلوك خاص اجتماعي، وأننا احرار في تقييمه، واختباره، او إعادة النظر فيه عند الضرورة. وبالنتيجة «لا يستثنى أي هدف أو غاية من إعادة النظر المحتملة» (٣٤).

1- Saja Templeman

الجماعيون ـطبقاً لنظر كيمليكا ـ يتجاهلون الأمر التالي وهو أنّ مركز الرؤية الليبرالية بشأن «الذات»، ليس: هل الثقافة شيء معين ام لا؟ وانما: هل باستطاعة الفرد التساؤل حول الشيء المعين واحتمال إحلال شيء محله، ام ينبغي ان يتقرر ما هو معين، بواسطة قيمة الجماعة؟ (٣٥)

وهذا يكشف عن اهم تفاوت بينه وبينه الجماعيين، في موضوع قيمة العضوية الثقافية.

ما يمكن ان يفرزه البحث أعلاه، هو حصول القارئ على الأقل في هذا الجانب من المناظرة، على صورة مضللة. فمن الممكن حصول تصور بأنّ الليبراليين وحدهم يؤمنون بالقابلية على إعادة النظر، وهم وحدهم الذين يضفون عليه الأهمية التي تليق به، بينما يوحي التفسير الجماعي بنوع من الجبر الاجتماعي الذي لا يستطيع أي أحد على أساسه ان يمتحن مفهومه للخير ويعيد النظر فيه.

اذن من وجهة نظر كيمليكا «يبدو أنّ تايلور يعتقد اننا لا نستطيع اكتساب مثل هذه التكاليف الّا من خلال تلقي القيم والسلوكيات الاجتماعية كآفاق مقتدرة ونافذة تعيّن لنا الأهداف» (٣٦).

بينما يرفض ماك انتاير إمكانية ان تثار تساؤلات حول عضويتنا في هذه الأدوار الاجتماعية» (٣٧).

يؤكد كيمليكا «نحن لا نستطيع ان نطرح تساؤلات ذات معنى حول الأدوار والانتماءات التي نجد انفسنا فيها فقط، وانما نستطيع ان نتساءل حول قيمتها أيضاً» (٣٨). ولكن وكما رأينا في الباب الأول من هذا الكتاب، بينما يعتقد الجماعيون انّ الأرضية الاجتماعية والثقافية تمثل مصدر أفكارنا الأخلاقية، لا يُعْرَف انّ مثل هذا الجبر الاجتماعي يحول دون اختبار أفكارنا واعتقاداتنا، وإعادة النظر فيها.

رأينا أنّ بعض الجماعيين يقدّمون نظريات توضح كيفية تحقق إعادة النظر في القيم الأخلاقية. فبحث ماك انتاير بشأن ازمة نظرية المعرفة، ومفهوم التقييم

الأساس لدى تايلور، وفكرة النقد الاجتماعي عند والزر، من النماذج البارزة في هذا المجال.

اذن التفاوت بين الجماعية والليبرالية في هذا الموضوع، ليس في كيفية تبلور الأرضية الثقافية للأفراد فقط. وانما ايضاً في كيفية حدوث مثل هذه الإعادات في النظر.

بينما يرى الجماعيون محدودية إعادة النظر، يعتقد الليبراليون مثل كيمليكا بالانتخاب وإعادة النظر غير المحدودة للفرد.

يعتقد كيمليكا انّ العلاقة بين الانتخاب الفردي والثقافة «توفر الخطوة الاولى نحو دفاع ليبرالي متمايز عن الحقوق الجماعية اللا متجانسة»، لأنه إذا كان الانتخاب الفردي ذو المعنى ممكناً، فالأفراد ليسوا بحاجة فقط الى المعلومات، والقابلية على تقييمها، وحرية التعبير، وانما بحاجة الى ثقافة اجتماعية متاحة ايضاً» (٣٩).

غير أنّ هذا البحث ينم عن انه يفترض الناس بين طريقين: إما الانتخاب وإما الإجبار، ولكن وكما يقول دانيل بيل[1] «هذا لا يعني انّ العمل إذا لم يكن على سبيل الاختيار، فلابد ان يكون عن إجبار»، والواقع «فما يقوم به الفرد عادةً، ليس اختياراً ـ إذا كنا نريد بالاختيار استخدام شتى الامكانات وانتخابها ـ كما انه ليس إجباراً أيضاً» (٤٠)، وانما «نقوم غالباً بإنجاز ما هو لازم في ظل ظروف معينة، وحينما يُخرجنا نوع من الاضطراب والفوضى عن حالتنا العادية اليومية، فلربما يلزم التفكير في أنفسنا باعتبارنا فواعل واعية، واقفة عند مفترقات طرق تؤدي الى أهداف خاصة» (٤١).

أضف الى ذلك، «من الخطأ ان يقال انّ الحياة غير المدروسة، حياة بلا قيمة، او لا ينبغي ان نحترم من لا يستثمر طاقاته المختارة» (٤٢).

1- Daniel Bell

اذن لو قام شخص ـعلى سبيل المثال ـ بأعمال تؤدي الى تطور نمط من الحياة قد أُلقيت عليه ظلال الكنيسة الكاثوليكية، فهذا لا يعني انّ اسلوبه الحياتي جدير باحترام أقل من ذلك الذي استخدم قابليته الأخلاقية القائمة على الاختيار.

اذن لا يلزم ان تكون جميع الأعمال غير القائمة على الاختيار، قائمة على الاجبار. وبالنتيجة ليس باستطاعة أحد من خلال إظهار الأعمال غير القائمة على الاختيار في جماعة ثقافية ما، ان يستنتج انها اعمال إجبارية، وبالتالي مخالفة لحرية الأفراد.

هذا الأمر يثير بوضوح تساؤلاً حول قوة استدلال كيمليكا في دعوته للبرلة الجماعات الثقافية غير الليبرالية. وهذا بحث يحظى باهتمامنا لاحقاً.

المحدوديات الداخلية والحمايات الخارجية

اهتمامي حتى الآن، كان منصباً على الجوانب النظرية لحلول كيمليكا الليبرالية لمسألة التنوع الثقافي. وسنركّز هنا على تقييم بعض النتائج المهمة لبحثه ولاسيما في الحقل السياسي.

كيمليكا يرى انّ المعايير النسبية لحقوق الانسان، غير قادرة على حل بعض أهم وأعقد المسائل ذات الصلة بالأقليات الثقافية، مثل: هل المناصب الحكومية والسياسية ينبغي ان تُعطى على أساس مبدأ التوزيع الوطني او القومي؟

يعتقد انّ «على النظرية الليبرالية في حقوق الاقليات، أن توضح كيف يمكن لحقوق الأقليات ان تتعايش مع حقوق الانسان، وكيف يمكن لحقوق الأقليات ان تتحدد بواسطة مبادئ الحرية الفردية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية» (٤٣).

بما انه لم توجد أية معالجة تقليدية لحقوق الأقليات، انبرى كيمليكا لتقديم معالجة ليبرالية خاصة عن طريق استنباط اصول ليبرالية جوهرية يعتقد انها اصول للحرية الفردية. وعليه فالليبراليون لايستطيعون حماية حقوق الأقليات إلّا إذا تلاءمت مع احترام حرية الأفراد واختيارهم (٤٤).

ثم يقدم بعد ذلك نموذجين موسعين للتنوع الثقافي هما: الأول نموذج خاص بالأقليات الوطنية التي تحاول ان تحافظ على نفسها كاجتماعات مجزّءة. والثاني خاص بالمجموعات العرقية التي تطالب بالانضمام الى الأغلبية الاجتماعية وقبولها كعضو فيها.

هناك ثلاثة حقوق مختلفة للثقافات التي تُعدّ أقلية: حق الادارة الذاتية، وحقوق التعدد العرقي[1]، وحقوق التمثيل الخاص[2]. فبينما يشجع النوع الاول من الحقوق، الأقليات الوطنية على اعتبار أنفسها مجموعة مجزّأة ذات حقوق غير منفصلة من أجل إدارة نفسها، يشجع النوعان الثاني والثالث، الأقليات للانضمام الى الأكثرية والانسجام معها. ويهدف كيمليكا الى الدفاع عن هذه الحقوق من المنظار الليبرالي.

الخطوة الاخرى تعريف نوع من الثقافة التي ينشدها ويصفها بالاجتماعية: «وهي الثقافة التي تجهز افرادها بأساليب حياتية ذات معنى في اطار مجموعة كاملة من النشاطات الانسانية التي هي عبارة عن ممارسات اجتماعية، وتربوية، ودينية، وترفيهية، واقتصادية في الجانبين العام والخاص»(٤٥).

يؤكد كيمليكا على انّ البحث الليبرالي للحرية، يعتمد على حضور ثقافة اجتماعية كأرضية انتخابية بين يديّ الأفراد.

اذن ينبغي الالتفات الى الأمر التالي وهو انه يرى: بما انّ الثقافات الاجتماعية تميل كي تكون ثقافات وطنية ـاي متميزة ثقافياً، ومتمركزة جغرافياً، وكاملة مؤسساتياً ـ فالثقافة الاجتماعية هي الوحيدة التي تنطبق على الاقليات الوطنية.

يقول ميشيل كوهين[3] ان كيمليكا لا يقول باعتبار كبير للجماعات القومية و

1- polyethnic rights

2- special representation rights

3- Mitchell Cohen

«لم يوضح قط كيف يمكنه على ضوء الفصل بين الليبرالية والجماعية، ان ينتقد المهاجر المرتبط بالأقلية القومية بشكل كامل، وأعاد النظر في برنامجه الحياتي، ولربما قرر خلق ثقافة اجتماعية محلية في المحيط الجديد» (٤٦).

يقول كيمليكا في موضع: اذا كان بمقدور المهاجرين البقاء في ثقافتهم الأصلية، فليس من العدل توقع ذوبانهم في ثقافة الأكثرية. ويقول في توضيح أكبر: لو قررت مجموعة من الأمريكان الهجرة الى السويد، فلا حقّ لهؤلاء على حكومة السويد أن توفر لهم مؤسسات الادارة الذاتية او الخدمات العامة بلغتهم الأم» (٤٧).

غير أنّ هذا لا يعني انه يعتقد انّ المهاجرين المتطوعين ليس لديهم أي حق في التعبير عن هويتهم. كما انه يتعاطف مع القول التالي وهو «انّ الذوبان عملية ذات اتجاهين ويلزم عنها ان ينطبق المهاجرون مع الأكثرية الأصلية، وتنطبق الاكثرية الأصلية مع المهاجرين» (٤٨). ويعتقد انّ هذا الأمر بحاجة الى جهد كبير لمجابهة الفرضيات والآراء المسبقة والتمييزات، وكذلك لاصلاح مؤسسات الثقافة الغالبة. غير أنّ كل هذه المسائل لا تعني انّ المهاجرين لديهم الحق في المطالبة بحفظ ثقافتهم.

بعد تعريف الثقافة الاجتماعية، ينطلق لتبيين ماهية الحرية كما يدركها في النهج الليبرالي:

«الوجه المميز لليبرالية هو أنّها تمنح حريات أساسية معينة لكل فرد، لاسيما انها تمنح الناس حرية الانتخاب، بمعنى كيفية توجيه حياتها. وتمنح الناس الفرصة لانتخاب مفهوم الحياة السعيدة، وتسمح لهم بإعادة النظر في ذلك القرار، واختيار برنامج جديد أفضل» (٤٩).

على هذا الأساس، فالمجتمع الليبرالي يرى الأفراد ليسوا أحراراً في الالتزام بدينهم الراهن فقط، وانما في الدعوة لاستقطاب اتباع جدد او إثارة علامات الاستفهام حول تعاليمهم الدينية ايضاً.

السؤال هنا هو: كيف يرتبط هذا الموضوع بالعضوية في الثقافات الاجتماعية؟

اجابة كيمليكا هي:

«الحرية تتعامل مع الانتخاب من بين العديد من الاختيارات، وثقافتنا الاجتماعية ليست توفر هذه الاختيارات فحسب، وانا تجعلها لنا ذات معنى ايضاً» (٥٠).

هذه هي الخطوط العريضة لمشروع كيمليكا الهادف الى تقديم نظرية ليبرالية في العضوية الثقافية، تم من خلالها الدفاع عن القيم الليبرالية التقليدية الى جانب واقع التعدد الثقافي في الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة.

اذن حان الوقت لدراسة المشاكل التي تجابهها هذه النظرية. ويمكن تلخيص هذه المشاكل في اطارين: المشاكل المتعلقة بالحفاظ على ثقافة المهاجرين، والمشاكل المتعلقة بالتميز بين الثقافات الليبرالية والثقافات غير الليبرالية.

يبدو أنّ بحث كيمليكا حول المهاجرين، واجه العديد من الانتقادات. يتعلق الانتقاد الأول ببحثه حول المهاجرين المتطوعين والمهاجرين غير المتطوعين. فهو يرى أنّ المجموعة الأولى لاحق لها في السياسات ذات الصلة بالادارة الذاتية. والدليل الوحيد الذي يقيمه على هذا الادعاء هو انّ المهاجرين المتطوعين يتمتعون بمكانة الضيف. فلو دُعي ضيف الى دارك، فالمتوقع منه ان يحترم اسلوبك الحياتي. على هذا الأساس، فإذا قدم المهاجرون المتطوعون الى بلدك، مع افتراض معرفتهم بالثقافة الغالبة، فالأمر المتوقع منهم هو الذوبان في هذه الثقافة.

اذا كان إدراكي صحيحاً، يبدو هذا الاستدلال مضلاً، لأنه اذا كان بالإمكان استخدامه على صعيد الزائرين لبلد ما، لكنه غير قابل للتطبيق على المهاجرين المتطوعين وغير المتطوعين. والدليل على ذلك هو إعطاء المواطنة للمهاجرين، وحينما تُعطى لهم المواطنة، فلا معنى لحرمانهم من حق الادارة الذاتية.

اذن ما هو سبب حرمان هؤلاء المهاجرين من مثل هذه الحقوق؟

اعتقد أنّ الاجابة على هذا التساؤل كامنة في تعريف كيمليكا للثقافات

الاجتماعية. فكما جاء، انه يعرّفها كثقافات تجهّز اعضاءها بأساليب الحياة ذات المعنى في جميع النشاطات البشرية. ويضيف كذلك بأنّ مثل هذه الثقافات تميل للتمركز جغرافياً والتشيّد على أساس لغة مشتركة.

يطرح كيمليكا احتمالين على ضوء تجاهل الثقافات القومية كثقافة اجتماعية:

الاحتمال الأول، قد لا تجهز ثقافة الجماعة المهاجرة، اعضاءها بأساليب الحياة ذات المعنى، ولا تولي اهتماماً لجميع النشاطات الانسانية. واذا كان الأمر كذلك، فلابد ان نعلم: لماذا تختلف هذه الثقافة عن الثقافة الاجتماعية؟

الاحتمال الثاني، قد يكون التفاوت بين هذين النوعين من الجماعة الثقافية، ان يكون أحدهما متمركزاً جغرافياً والآخر غير متمركز.

اذا كان رأيه هكذا، عليه ان يثبت كيف يؤثر هذا العامل على مطالباتهم. باتخاذ سياسة الادارة الذاتية. فحتى لو كانت بعض سياسات الدولة بحاجة الى التمركز الجغرافي لتلك الجماعة، فهناك العديد من السياسات الاخرى التي ليست كذلك.

فلو أخذنا المطالبة بالتربية والتعليم على اساس التباينات الثقافية، بنظر الاعتبار، فلو كانت هذه المطالبة بحاجة الى حماية الدولة، فهل ينبغي أن تُعطى هذه الحماية للجماعات الوطنية ولا تُعطى للجماعات العرقية؟

طبقاً لرأي كيمليكا، تجهز الثقافات الاجتماعية اعضاءها باساليب ذات معنى للحياة ضمن اطار كامل للنشاطات الانسانية، التي منها التربية والتعليم. فهل من الانصاف ان نعتبر الثقافات الوطنية لها الحق بالتربية والتعليم، بينما تُحرم الأقليات الثقافية الاخرى من هذا الحق لأنها غير متمركزة جغرافياً؟

اذا كانت إجابة كيمليكا على هذا السؤال بالنفي، يطرح السؤال التالي نفسه: الى أي مدى يؤثر هذا التمايز بين هذين النوعين من الأقليات على سياسات الحكومة؟ الم يكن من الأجدر به أن يقول: اذا كان التمركز الجغرافي شرطاً ضرورياً لبعض السياسات الخاصة بالجماعات الثقافية، فلن يكون النوع الثاني من الجماعة الثقافية جديراً بها.

هذا البحث الثاني بمقدوره ان يكون بالمعنى الثاني، وهو أن حق الإشراف على الهجرة الذي يطبَّق على بعض الأقليات الوطنية كسكان كندا الأصليين، غير قابل للتطبيق على المجموعات القومية والعرقية. ولكن على هذا الأساس، من الصعوبة ان يُنسب الى منزلة أخلاقية متفاوتة. ومن البديهي ان يكون لهذه الحقوق معنى فقط حينما تتركز الأقلية ضمن نطاق جغرافي متميز.

اذن يبدو أنّ المسألة حينما تُدْرَك بهذه الصورة، فلن يكون التمايز بين الفصائل الوطنية والمهاجرين القوميين، مفيداً في تقديم استدلال مناسب لقرارات سياسية من هذا النوع.

وعليه ينبغي ان يحظى هذا التميز بموقع آخر في مشروع كيمليكا.

ويتضح ذلك من خلال التذكير بأنّ تعدديته الثقافية، محدودة بثقافات يمكن وصفها بأنها ذات زمان وتاريخ مشتركين متميزين فهذه الثقافات هي الوحيدة التي تستطيع تجهيز الأفراد بأرضية غنية وثابتة من أجل انتخاباتها. ولكن وكما يقول تمبلمان يمكن التساؤل: ما هو عدد المجموعات الوطنية والعرقية التي يمكن ان تنطبق مع هذا الوصف؟

يرى تمبلمان أنّ كيمليكا غافل بسبب الاستناد الى مثل هذا الوصف غير الواقعي، عن مشاهدة انّ معظم المجتمعات المعاصرة «لا تقدم تماميات ثقافية منسجمة ومتمايزة، ولا تقسَّم بشكل دقيق وشفاف الى اكثرية، وأقليّة»(٥٢).

اضف الى ذلك انّ هذا المشروع يفرض سلسلة مراتب سياسية على صعيد مباحث «الشعب» و «الأقليات الوطنية» من جهة، والجماعات الثقافية، والعرقية، والدينية، واللغوية من جهة اخرى، ويستدل على ذلك من منظار أخلاقي.

اذن «التمايز بين الفصائل والجماعات الوطنية وبين سائر الجماعات الثقافية، تمايز اصولي يتركز على التفاوت الجوهري في المنزلة الأخلاقية»(٥٣). ويمكن استنتاج هذا التمايز بشكل مباشر من مفهوم الفرد كشخص يستطيع إنماء الاختيار والحرية وسائر الاستعدادات الليبرالية في أرضية ثقافية أمينة، ولكن ليس كل

جماعة ثقافية، وانما فقط الثقافة الاجتماعية الغنية الواسعة (٥٤).

هذا يكشف عن مدى قرب مشروع كيمليكا من مشروع دوركين، ولكن وكما يشير الى ذلك تمبلمان انّ طريقة التجنيس والتمثيل التي يقترحها هذا المشروع، هي بمثابة طريقة لتذويب المهاجرين تثير التساؤل (٥٥).

هناك مجموعة من الانتقادات تثار حول هذا البحث الأخير، ذات صلة ببحثه حول الثقافات غير الليبرالية:

اولاً: فكما رأينا فيما سبق، يرى بعض المنتقدين مثل توماسي، انّ كيمليكا لا يستطيع إثبات التمايز بين الثقافة كأرضية انتخاب، والثقافة كخصوصية خاصة بالمجتمع.

السؤال الذي يخطر في الذهن هو: هل باستطاعة كيمليكا ان يظل بمأمن من هذا الانتقاد عن طريق اتخاذ مفهوم الثقافة الاجتماعية في المواطنة ذات التعددية الثقافية؟

كما كشف عن ذلك تمبلمان، انّ اتساع هذا النطاق، يجعل التمايز بين التهديدات الأساسية للأرضية الانتخابية للجماعة، أصعب من التغييرات في خصوصية الجماعة، لأنّ «الحكومات والأقليات في حالة انتقال بشكل مستمر» و «جميعها تقريباً في حالة تحول الى مجتمعات متعددة الثقافات واللغات» (٥٦).

اذن «هي لا تقدم أرضية انتخابية ثابتة والتي يبدو أنّ كيمليكا يفترضها» (٥٧).

ثانياً، رأينا في الفصل السابق كيف يعتبر «راز» عن خطأ، الجماعات الثقافية غير الليبرالية، جماعات مناهضة لليبرالية، بينما تتمايز الاولى عن الثانية لأنها ذات ثقافة يختلف محتواها عن الثقافة الليبرالية الغربية، في حين تحكي الثانية عن ثقافة تخالف بالضرورة الحرية الفردية.

يبدو أن كيمليكا ارتكب خطأ مماثلاً، فهو يعتقد أنّ بعض الشعوب والحركات الوطنية مناهضة لليبرالية بشكل عميق لأنها «ليست لا تمنح الاختيار للناس

فحسب، وانما تحدد لها أدوار وواجبات خاصة ايضاً، وتمنعهم من التساؤل بشأنها او إعادة النظر فيها» (٥٨).

ثم يطرح التساؤل التالي: هل يمكن تشجيع او إجبار اعضاء الثقافات غير الليبرالية على الامتصاص من قبل الثقافات الأكثر ليبرالية؟ وبما انّ هذا الأمر يتجاهل ثبات الناس على ثقافاتهم، يقترح: «لاينبغي ان يكون هدف الليبراليين تذويب الشعوب غير الليبرالية، وانما ينبغي صنعها ليبرالية» (٥٩).

كيمليكا يتجاهل الأمر التالي وهو انّ المسلمين واليهود والهندوس، لربما يؤمنون بثقافات لا يصدق عليها عنوان الليبرالية، غير أنّ هذا الأمر لا يعني بالضرورة انها لا تحترم الاختيار والحرية الفردية.

لربما يُرَدّ على هذا الانتقاد بالشكل التالي: ومع ذلك، فالثقافات غير الليبرالية لا تؤمن بالاختيار والحرية بالطريقة الواردة في النهج الليبرالي. وقد يكون هذا الرد مقنعاً، وليس باستطاعة الكثير من الثقافات غير الليبرالية إنكاره، ولكن صفوة الكلام هي انّ مثل هذه الثقافات غير الليبرالية لا تؤمن بمفهوم الاختيار الفردي كما هو معرَّف في الليبرالية، ولكنها لا ترفض الاختيار الفردي نهائياً كما ورد ذلك في مباحث راز وكيمليكا.

لربما تحترم الثقافات غير الليبرالية اختيار الفرد وحريته، ولربما تنظر الى الاختيار كقيمة أخلاقية مهمة وليس بالضرورة اهم قيمة، ولربما تحترم التسامح لكنها تعيّن له حدوداً تختلف عن الحدود الليبرالية. وقد يكون للحرية، والاختيار، والتسامح، معان مختلفة في تلك الثقافات وتقوم على اسلوب يختلف عن البحث الأخلاقي، غير انها جميعاً لا يمكن ان تُعدّ أدلة كافية من اجل اتباعها لا يعاز الثقافة الليبرالية.

اذن اسلوب الليبراليين الصحيح في الدراسة والبحث كما يلي: ما هي مفاهيم الاختيار التي تنطبق بشكل أصح مع فهمنا لهذا المفهوم؟ غير أنّ هذا الأمر يمكن ان يؤدي الى ظهور الاحتمال التالي: حين المقارنة بين المفاهيم غير الليبرالية

والمفاهيم الليبرالية ندرك على الأقل انّ بعض الثقافات غير قابلة للقياس بل وحتى غير قابلة للترجمة، ولكل منها طريقتها الخاصة في الدراسة الأخلاقية حيث تقوم على عقلانيتها الخاصة.

بما أنّ أحد الأمثلة التي يقدمها كيمليكا من أجل ان يبين التفاوت بين التفسير الليبرالي والتفسير غير الليبرالي للاختيار، هو «نظام الأمة» في الامبراطورية العثمانية، نحاول ان نتأمل بشكل أكبر في هذا البحث.

يبدأ كيمليكا كلامه من خلال الاشارة الى النقطة التالية وهي انّ الليبرالية مرتبطة بالتسامح ارتباطاً وثيقاً إن من حيث التاريخ وإن من حيث المفهوم، لأنّ نمو التسامح الديني يمثل أحد الجذور التاريخية لليبرالية. غير أنّ هذا المفهوم قد اصطبغ بصبغة خاصة: فكرة الحرية العقائدية للفرد.

مع ذلك، انه يعترف بوجود صورة اخرى للتسامح الديني التي لا تعد تسامحاً. في نظام الملة في الامبراطورية العثمانية، يُنظَر الى المسلمين، والنصارى، واليهود كوحدات تدير شؤونها ذاتياً ولديها الحق في فرض قوانين دينية محدودة على أعضائها (٦١)، غير انّ كيمليكا لا يعتبر هذا النظام نظاماً ليبرالياً لأنه لا يعترف بمبدأ الحرية الاعتقادية الفردية، ولا يوجد في الجماعة الدينية إمكان الانشقاق او حرية التفسير الديني:

«المسلمون لا يظلمون اليهود، لكنهم يظلمون المرتدين بين صفوفهم. فالرفض والارتداد في داخل الجماعة الاسلامية، جريمة يعاقب عليها. والمحدودية في الحرية الدينية الفردية، موجودة ايضاً بين الجماعات والطوائف اليهودية والمسيحية ايضاً» (٦٢).

لابد من التنويه الى الامر التالي: ما يمكن ان يكشف عنه هذا المثال هو: في نظام الأمة، كانت الجماعات الثقافية تتعايش مع بعضها على اساس نموذج من التساهل يختلف عن النموذج الليبرالي الحديث. وبالتالي فالحرية الفردية غير مسموح بها في الاول بمقدار ما هو مسموح به في الثاني.

ما لا يستطيع هذا المثال ان يكشف عنه هو ان الجماعات الثقافية كانت معارضة بالضرورة لأي تسامح او حرية فردية. والذي لا ريب فيه هو أنّ بحث كيمليكا بحاجة الى إثبات الأمر الأول وليس الثاني.

ينطلق كيمليكا بعد ذلك لبحث المحدوديات الليبرالية على صعيد حقوق الأقليات. ويرى في هذا السياق انّ الاصول الليبرالية تفرض محدوديتين أساسيتين:

الاولى، هي انّ هذه الاصول لا تبرر المحدودَيات الداخلية[1]، حيث أنّ هذا يعني مطالبة الأقلية الثقافية بتحديد الحريات المدنية والسياسية الأساسية لأعضائها.

الثانية، العدالة الاجتماعية ـ الى الحد الذي يتصل بالوقاية الخارجية[2] ـ لا تستطيع الموافقة على مثل هذه الحقوق التي تعطي لفريق ما القدرة على استغلال او إلحاق الظلم بالفرق والجاميع الاخرى.

صفوة القول هي: «الرؤية الليبرالية، ترى ضرورة الحرية في داخل[3] الأقلية، والمساواة ما بينها وبين الأكثرية» (٦٣). ومعنى هذا انه يؤمن بمحدوديات البحث الليبرالي بشأن حقوق الأقليات إذ انه لا يدافع عن مثل هذه الحقوق إلّا إذا هيمنت عليها الأصول الليبرالية.

مع ذلك، توجد أقليات ثقافية ايضاً ترفض الليبرالية. ويعتقد كيمليكا أنّ هذا الأمر يبعث على ظهور سؤالين متمايزين: الأول ما هو نوع مطالبات الأقلية التي تنسجم مع الأصول الليبرالية؟

الثاني: هل ينبغي ان يفرض الليبراليون وجهات نظرهم على الاصول غير

1- internal restrictions

2- external protection

3- freedom within.

الليبرالية؟

يؤكد كيمليكا ان بحثه يهتم بالسؤال الأول الهادف الى معرفة نظرية ليبرالية في حقوق الأقليات، وليس بالسؤال الثاني الذي يهدف الى فرضها.

اذن هو يعترف لو وُجدت جماعتان وطنيتان لم تكن بينهما اصول مشتركة وليس بالإمكان تشجيعهما على قبول اصول الآخرين «ينبغي عليهما التعايش استناداً الى اصول اخرى، كالتصالح المؤقت»(٦٤).

هذه هي نتيجة يتوصل اليها القارئ في نهاية «المواطنة المتعددة الثقافات». ويبدو أنّ الحق مع تمبلمان الذي يعتقد أنّ هذا السلوك مضلّ، لعدم توفر الفرصة لحوار حقيقي بين الثقافة الليبرالية والثقافة غير الليبرالية.

من وجهة نظر تمبلمان، رغم انّ الهدف من الحوار في بحث كيمليكا التوصل الى اتفاق حول الاصول الأساسية، غير انّ الاحتمال التالي منتف منذ البداية وهو: لربما يشجّع الجانب الليبرالي على قبول اصول الجانب الآخر.

اذن تقف الثقافة الليبرالية في موقف ضعف وتواجه انتخاب «خُذْ أو اترك»[1].

اضف الى ذلك أنّ اية مصالحة مؤقتة، ليست أكثر من كونها تعايشاً عملياً موؤقتاً، سيظل فيه الجهل او الانحراف الاخلاقي في لطخة عار بارزة على جباههم»(٦٥).

اعتقد انّ نموذج «المصالحة المؤقتة»، هو الإجابة الوحيدة المتوفرة نظراً لارتباطها بعدد كبير من الثقافات غير الليبرالية. ولكن على العكس من رأي كيمليكا، فهذا الأمر لا يصدق على المجموعات الوطنية فقط وانما قد يصدق على الجماعات العرقية والدينية ايضاً، لأنّ المسألة لا ترتبط بشكل ومصدر الجماعات الثقافية، وانما ترتبط بالأمر التالي: هل تعترف ثقافتها بالقيم الليبرالية ام لا؟

1- Take it or leave it

اذن لنظرية كيمليكا في سياسة التعدد الثقافي، تطبيق محدود، إذ ليس لديها شيء كثير تقدمه للمجتمعات ذات الثقافات المتعددة التي تعيش فيها الجماعة الليبرالية الى جانب الثقافات غير الليبرالية، اي الظرف الذي يهتم به التنوع الثقافي.

الاستنتاج

رأينا في هذا الفصل سعي كيمليكا لوضع سياسة التنوع الثقافي في إطار ليبرالي. ومن اجل بلوغ هذا الهدف يقول انّ العضوية الثقافية ينبغي عدها بين سائر الخيور المقدمة التي تهتم بها نظرية العدالة الاجتماعية الليبرالية.

على هذا الأساس ينبغي على الحكومة ان توفر لكل فرد الحريات والمصادر الضرورية للأعمال، وكذلك العمل القائم على فهمه للحياة السعيدة.

اذن فهو ينتقد رولز في مناهضته للكمالية من جهة، ويناقش نقد راز لأنواع حيادية الحكومة من جهة اخرى، وينطلق بدلاً من ذلك لاتخاذ نهج كمالي غير مباشر ينص على انّ الحكومة وإنْ كان ينبغي عليها ان تكون غير منحازة ازاء شتى مفاهيم الخير، ولكن من المفروض بها أنْ تكون على ثقة انّ المصادر الثقافية والحرية المتطلبة في الانتخاب وإعادة النظر في مفهوم الخير، متاحة لجميع المواطنين.

مع ذلك، وكما هو ملاحظ، تواجه كماليته غير المباشرة مشكلات مهمة. فاحترامه لحرية الانتخاب وإعادة النظر فيه من جهة، والتزامه بحيادية الحكومة من جهة اخرى، أمر دعاه الى امتداح عملية إعادة النظر بشكل كلّي.

أضف الى ذلك انّ تمسكه بتفسير معين للاختيار الفردي، يثير التساؤل حول حيادية الحكومة الليبرالية التي ينشدها.

من أجل تجنب مثل هذه المشاكل ينبري كيمليكا لاتخاذ اسلوبين: الأول، يلاحظ بشكل اكبر في آثاره الاولى، ويقوم على التميز بين الثقافة كخصوصية

جماعية وبين البنية الثقافية. وعلى هذا الأساس، فهذه الثانية هي التي تجهّز الفرد بأرضية ثابتة للانتخاب، ولابد من النظر اليها بالتالي كخير مقدم في نظرية العدالة الليبرالية.

ولكن وكما رأينا، يقول بعض المنتقدين انّ هذا التمايز لا يمكن إثباته بنجاح لانه لا يساعدنا على معرفة التغييرات الثقافية التي تضر بحرية الناس وعزتهم، وتلك التي لا تضر.

الاسلوب الثاني يقوم على أساس مفهوم الثقافة الاجتماعية الذي يعرّف الثقافة كعامل يُعدّ للأساليب الحياتية ذات المعنى في جميع الأعمال الانسانية، سواء كان ذلك على الصعيد العام او على الصعيد الخاص.

طبقاً لرأي كيمليكا، تلتحم الثقافات الاجتماعية الى حد ما مع الشعوب والفئات الوطنية في العالم المتمدن. اي انّ الثقافات الاجتماعية تساوي الشعوب، والأقليات الثقافية تساوي الأقليات الوطنية.

كما جاء، هذا الاسلوب الذي يبدو أكمل في الظاهر، لا يقدم أرضية انتخابية ثابتة يبدو أنّ كيمليكا يفترضها، لأنّ الاعتقادات المتصلة بالقيمة والتي تعتقد بها كل ثقافة، متناقضة ومتعارضة جداً.

اضف الى ذلك انّ ادراكه العام للثقافة والجماعات الثقافية بصفتها أرضيات للانتخاب، لديه تطبيق محدود في المجتمعات ذات التعددية الثقافية. فكما يشير بحثه على صعيد المحدوديات الداخلية والوقايات الخارجية، فإنه يحذف الثقافات غير الليبرالية إما لأنها ليست ثابتة بالمقدار الكافي، او لأنها لا تشترك في التأكيد الليبرالي على قيمة الانتخاب.

فكما أُشير، يُعدّ هذا، نتيجة لالتزامه بالتفسير الليبرالي للحرية، لأنّ الثقافات غير الليبرالية عند كيمليكا، ثقافات اوطأ. اما الثقافات غير الليبرالية التي لا يُهتَم بها كثيراً في المباحث ذات الصلة بالتعددية الثقافية، فليست معارضة بالضرورة لحرية الفرد بشكل كامل، وإنْ اختلف فهمها لهذه الحرية عن الفهم الليبرالي.

من الممكن انها لا تؤمن بالتمايز بين الأمر العام والأمر الخاص بالطريقة التي يتحدث عنها الليبراليون، ولربما لا تكون حرية الفرد عندها أهم خير قيّم، غير انّ هذا كله لا يعني انها تعارض الحرية الفردية.

كذلك قيل انّ فصل الأقليات الوطنية كجماعات متمركزة جغرافياً، عن المهاجرين، لا يستطيع ان يثبت مكانة اخلاقية وسياسية أدنى للمجموعة الثانية حينما إثارة موضوع الحفاظ على الهوية الثقافية.

خلاصة الكلام هي انّ العلاج الليبرالي الذي يقدمه كيمليكا لموضوع التعددية الثقافية، محدود إن من حيث الاستخدام، وإن من حيث التناسب.

هوامش الفصل التاسع

1- W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989); W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

2- Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p. 1.

3- Ibid, p. 13.

4- Ibid, p. 19.

5- Ibid, p. 35.

6- Ibid, p. 35.

7- Ibid, p. 81.

8- R. Dworkin, "Can a Liberal State Support Art?" in *A Matter of Principle* (Oxford: Clarendon Press, 1985).

9- Cf. R. Dworkin, "Foundations of Liberal Equality" in G. Petersen (ed.) *The Turner Lectures on Human Values*, Vol. II (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990), p. 228.

10- Ibid, p. 229.

11- S. Mulhall and A. Swift, *Liberals and Communitarians* (2nd ed.) (Oxford: Blackwell, 1996), p. 303.

12- T. Hurka, "Indirect Perfectionism: Kymlicka on Liberal Neutrality", *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 3, No. 1, March 1995, p. 52.

13- Ibid, p. 52.

14-W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1991), p. 219.

15- S. Caney "Consequentialist Defences of Liberal Neutrality", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 41, No. 165, p. 460.

16- W. Kymlicka, "Individual and Community Rights" in J. Baker (ed.), *Group Rights* (Toronto: University of Toronto Press, 1994), p. 24.

17- Ibid, p. 25.

18- Kymlicka, *Liberalism, Culture and Community*, p. 95.

19- Ibid, p. 135.

20- Ibid, p. 152.

21- Ibid, p. 152.

22- Ibid, p. 162.

23- Ibid, p. 165.

24- Ibid, p. 165.

25- Ibid, p. 170.

26- A. Baumeister, "Political Liberalism, Education and Pluralism", Paper presented at Political Theory Seminar, Department of Politics, University of Hull, 1994,p. 4.

٢٧ـ يستخدم اصطلاح الاصولية للإشارة الى أشكال مختلفة من الاعتقاد الديني. فكما يشير الى ذلك بارخ، تحول اصطلاح الاصولية ـ مثل اصطلاح الارهاب ـ بشكل متزايد الى قنبلة يدوية جدلية ينبغي ان تُقذف على من نمقتهم او نخاف منهم ونريد ان نحاربهم بضمير مرتاح ونهزمهم.

B. Parekh, *The Concept of Fundamentalism*, (Warwick: The University Press, 1991), p. 9.

28- Kymlicka, *Liberalism, Culture and Community*, p. 172.

29- J. Tomasi, "Kymlicka, Liberalism, and Respect for Cultural Minorities", Ethics 105, pp. 591-592.

30- Ibid, p. 593.

31- W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*. p, 83.

32- S. Templeman, "Constructions of Multiculturalism", Paper presented at Critical Legal Conference, School of Law, University of East London, September 1996.

33- Cit. opt., p. 50.

34- Ibid, p. 52.

35- Ibid, p. 51.

36- Kymlicka, *Liberalism, Culture and Community*, p. 50.

37- Ibid, p. 56.

38- Ibid, p. 58.

39- Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 84.

40- D. Bell, *Communitarianism and Its Critics* (Oxford: Clarendon Press, 1993), p. 40.

41- Ibid, p. 40.

42- Ibid, p. 41.

43- Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 6.

44- Ibid, p. 75.

45- Ibid, p. 76.

46- M. Cohen, "How do we make citizens?", *TLS*, February 23 1996.

47- Ibid, p. 96.

48- Ibid, p. 96.

49- Ibid, p. 80.

50- Ibid, p. 83.

51- Ibid, p. 18.

52- Templeman, "Constructions of Multiculturalism", p. 23.

53- Ibid, p. 24.

54- Ibid, p. 24.

55- Ibid, p. 24.

56- Ibid, p. 22.

57- Ibid, p. 22.

58- Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, p. 94.

59- Ibid, p. 94.

60- Ibid, p. 156.

61- Ibid, p. 156.

62- Ibid, p. 157.

63- Ibid, p. 152.

64- Ibid, p. 168.

65- Templeman,"Constructions of Multiculturalism", p. 25.

الفصل العاشر

الاستنتاج: نحو سياسة التعدد الثقافي؟

كان هدف هذا الكتاب ان يبيّن من هو الذي يقف موقفاً اكثر انسجاماً ازاء موضوع سياسة التعدد الثقافي خلال المناظرة بين الليبراليين والجماعيين.

لربما كشفت الفصول السابقة عن أنّ الجماعيين وقفوا موقفاً أكثر انسجاماً من الليبراليين الذين تبدو نظرياتهم غير مناسبة وانحيازية في بعض الأحيان على الصعيد الثقافي، لاسيما في موضوع «الذات»، و «بنية الأخلاق السياسية».

غير أنّ هذا لا يعني انّ موقف الجماعيين لا يعاني من صعوبات ومشاكل، لاسيما تلك العقبات العملية التي تعاني منها اسلوب الحل الجماعي في شتى الأصعدة الثقافية.

الجماعيون، والليبراليون وسياسة التنوع الثقافي

كما أشرنا في الفصل الأول، الدراسة الراهنة تقوم على ثلاثة محاور في دراستها للنظريات المختارة: مفهوم «الذات»، وتفسير البنى الأخلاقية السياسية، وسياسة التنوع الثقافي.

المحور الأول الذي اهتم به هذا الكتاب، مفهوم للذات، والذي يُطرح في كل نظرية عادة. وتكمن أهمية هذا الموضوع في الكشف عن العلاقة بين الذات والثقافة، بطريقة يمكن تصورها من قبل أي مفكر.

الجماعيون ينظرون بشكل عام الى الثقافة كأهم عامل صانع لهوية الأفراد. فهم يؤيدون مفهوم للذات، يوصل بين الولادة، والحياة، والموت بصورة منسجمة. وعلى أساس هذه الرؤية يُعدّ الفرد بالأساس موجوداً روائياً، ويُعدّ تداوم حياته بمثابة التداوم في بحث روائي لبحث مفهوم الخير، إذ لعلّ الانسان يستطيع عن طريقه ان يبلور خيوراً اخرى، ويوسع فهمه لغاية الفضائل ومحتواها، ويجد موضع الوحدة والتداوم في حياته.

يتصل جزء آخر مهم من هوية الفرد بالمكانة التي لديه كمحاور في مجتمع المحاورين، ويتركز على فهمه لهويته في علاقته بالآخرين ودوره الاجتماعي. فبنو الانسان مخلوقات صانعة للثقافة، ولذلك يلعب الحقلان الثقافي والاجتماعي دوراً مهماً في تركيبة هويتهم.

اما الليبراليون فلديهم تصور للفرد مختلف أساساً عما سبق، رغم انهم يعترفون في الوقت الراهن بأهمية الجانب الاجتماعي بمفهوم مماثل كثيراً لرؤية الجماعيين.

فئة جديرة بالملاحظة من المفكرين الليبراليين،ترى أنّ التميز الليبرالي بين الفرد كشخص منفرد، وهويته كمواطن في نطاق الحياة الاجتماعية، يعطي للأرضية الاجتماعية والثقافية مقاماً متفاوتاً، لأنها تعتبر الخصوصيات الثقافية جزءاً من قضايا الفرد الخاصة.

بتعبير أوضح: الفرد في الرؤية الأخيرة لجون رولز، ينبغي ان يُنظر إليه كمواطن، مع ضرورة التخلي عن جميع الاختلافات في وجهات النظر بشأن مفهوم الخير، الى دائرة الحياة الخاصة. فهو يعتقد انّ هذا المفهوم للمواطنة، مستتر في الثقافة السياسية الليبرالية المشتركة للديمقراطيات الغربية التي يُنظَر فيها للفرد كعامل أخلاقي حرّ، عسى ان يكون بوسعه متابعة حياته المطلوبة بعيداً عن

التدخلات الاجتماعية والسياسية.

جوزيف راز يرى بدوره أهمية المحيط الثقافي في تلك القابلية التي يمنحها للفرد كي يتاح له ان تكون لديه حياة قائمة على الاختيار، لكنه يعارض اي حياد للحكومة الليبرالية، لأنه يرى انّ الثقافات مهمة للأفراد لأنها توفر أرضية الانتخاب، كما انّ حماية الشكل القيّم للحياة، مسألة اجتماعية قبل أن تكون مسألة شخصية.

كيمليكا ينظر بطريقة مماثلة الى اهمية الارضية الثقافية في تطور الحياة القائمة على الإختيار، رغم انه يعتقد بضرورة وضع الاعتراف بالعلاقة الوثيقة بين الفرد والثقافة، في اطار النظريات الليبرالية في العدالة الاجتماعية. ولذلك يؤكد على انّ العضوية في جماعة ثقافية، ينبغي ان توضع بين الخيور الأساسية الاخرى التي تطرحها نظرية ليبرالية في العدالة.

المحور الثاني عبارة عن دراسة للتفاسير المقدمة للبنى الأخلاقية السياسية وعلاقتها بالتفاوت الثقافي. والأمر الجدير بالذكر هنا هو: الى الحد الذي يرتبط بنقد النزعة الجماعية للحداثة والنظرية الاخلاقية والسياسية الليبرالية، يدور الكلام حول الأمر التالي وهو أنّ نظرية الأخلاق الجديدة، غير قادرة على توفير بنى أخلاقية عامة في مجتمع ذي جماعات ثقافية متعددة.

اذن في ذات الوقت الذي يعارض المفكرون الجماعيون الثلاثة الذين طُرحت آراؤهم في هذا الكتاب، النسبية المطلقة، لكنهم يكشفون عن الخصوصيات الثقافية لفلسفة الأخلاق الجديدة.

ماك انتاير يميّز رؤيته ذات النزعة النسبية لأنه لا يرفض كلياً إمكان التوصل الى اصول عامة. اضف الى ذلك انه يشير الى الأمر التالي وهو: اذا كان النهجان الاخلاقيان المتنافسان غير قادرين على تشخيص المباحث المتنافسة في الأمور المهمة، ينبغي ان تكون لهما على الأقل بعض النقاط المشتركة.

مع ذلك هو يعتقد اننا لا نستطيع من خلال التمسك بهذه الاصول العامة،

الانطلاق بمقدار كاف للعثور على ذلك النوع من القواعد والأسس التي نطلبها.

تشارلز تايلور يقف موقفاً مناهضاً لنوع من النسبية الاخلاقية، ويعتقد أنّ الفرد هو الذي يحدد ما هو الشيء المهم بالنسبة اليه. ويؤكد أنَّ مجرد ان يكون لدى الفرد إحساس خاص، لا يمكن أن يعيّن ما هو الشيء المهم في اختلافه عن الآخرين.

مايكل والزر يرى كذلك: مع انه لا يمكن لأي نظام اخلاقي أن يكون شمولياً، وطريقة التفسير، اسلوب يرشدنا الى دراسة ما هو أفضل لنا كأعضاء جماعة خاصة، ولكن هناك أخلاق نحيفة توجِد الإحساس بالتضامن بين الناس في نطاق معيّن مهم.

وعلى العكس من اصحاب النزعة الجماعية، لا يوجد مفكر ليبرالي بين هؤلاء الذين استعرضنا أفكارهم، ينتقد الأخلاق المستحدثة. وبالمقابل يتجه اهتمامهم نحو الاصول والمبادئ التي تكشف عن العلاقات ما بين الانسان والمجتمع، والتي تبرَّر على أساها القواعد الموضوعة للأناس الذين يعيشون في ليبرالية الديمقراطيات الغربية. ومثل هذه الاصول ينبغي ان تحظى على الأقل بقبول هذه المجتمعات.

ضمن هذا السياق، يتمسك راز وكيمليكا بالليبرالية ومفهوم الاختيار كمحور اساسي. ويعتقد راز بضرورة تمتع الأفراد بحرية الاستمرار في الحياة على أساس مفهوم الخير الذي ينتخبونه. وبما انّ الاختيار ينبغي ان يدير المجتمعات الليبرالية، فلن يتمتع بالتسامح سوى تلك الطائفة من الجماعات الثقافية التي تحترم الاختيار الفردي.

كيمليكا يعتقد بطريقة مماثلة: ينبغي أن تُعطى في تلك المجتمعات ذات الثقافات المتعددة التي تعيش فيها أقليات ثقافية مختلفة عن الثقافة الليبرالية، حقوق خاصة للجماعات الثقافية غير الليبرالية، وهي الحقوق التي تُعدّ ضرورية لحمايتها، وذلك من أجل ان تحترم هذه الجماعات حق الاختيار وإعادة النظر في مفهوم حياة الخير عند أعضائها.

اذن تقوم الأنماط التي يقترحها راز وكيمليكا على مبدأ الاختيار الفردي الذي يُعدّ جزءاً من الليبرالية كمذهب شمولي. فكلاهما يسعى لوضع الالتزام بمفاهيم الخير ضمن إطار السياسة الليبرالية. غير أنّ مثل هذه المحدوديات التي تفرض على التسامح السياسي، تقدّم آراءهما كآراء ضيّقة وغير مناسبة، لأنهما غافلان عن الأمر التالي وهو انّ ما يميز الثقافة الليبرالية عن عدد كبير من الثقافات غير الليبرالية. ليس انّ الاولى تحترم الاختيار الفردي والثانية لا تحترم، وانما الاختلاف ما بينهما هو انّ كل ثقافة تؤمن بمفهوم خاص من الاختيار بما ينسجم مع محتواها، ومكانتها، ومحدودياتها (١). اذن فاحترام الاختيار الفردي لا يمكن استخدامه كمعيار لتحديد النطاق المسموح به لمباحث حقوق التعدد الثقافي.

رولز يعتقد صائباً انّ هذه الطريقة من البحث، تسبب المشاكل، ولذلك يتمسك بمفهوم سياسي للعدالة يكشف من وجهة نظره عن اصول أخلاقية مستترة في ثقافة الديمقراطيات الغربية.

اذن من بين المفكرين الليبراليين الثلاثة الذين تمت دراستهم في هذا الكتاب، كان رولز هو الوحيد الذي سعى لتقديم نمط غير منحاز وشمولي. وقام بهذا الجهد عن طريق البحث التالي وهو:

في ثقافة الديمقراطيات الغربية باستطاعة اتباع المذاهب الاخلاقية والدينية والفلسفية، الاتفاق على إجماع عام يقوم على نظرية العدالة بمثابة انصاف، كمفهوم سياسي في مقابل مفهوم ما بعد الطبيعي.

رولز يسعى عن طريق الاستعانة بمفهوم العدالة السياسي، تجنب الاختلافات الناشبة حول مفهوم الخير، لكنه يعتبر هذه المفهوم السياسي جزءاً ـ في ماهيته ـ من النظرية الليبرالية الجامعة الخاصة، اي الليبرالية الكانتية، لأنها تقوم على مفاهيم ليبرالية خاصة كالتميز بين النطاق الجغرافي الخاص والعام، والذي تعرض للانتقاد من قبل العديد من الجماعات الثقافية.

بعض مطالب اصحاب التعددية الثقافية ـ كاصحاب نظرة المساواة بين

الجنسين ـ تلاحق تلك الاصول الأخلاقية التي يعتبرها رولز مشتركة في الديمقراطيات الغربية. وعلى هذا الأساس لا يشمل إجماع رولز المتشابك، العديد من المذاهب غير الليبرالية وكذلك بعض المذاهب الليبرالية، كالليبرالية الهوبزية، التي لديها آراء متباينة على هذا الصعيد.

بتعبير آخر: النظريات الليبرالية في التفاوت الثقافي، تقوم على بنى اخلاقية بدينة جداً، بينما ما يلزم للسياسة في المجتمعات ذات الثقافات المتعددة، هو أساس أخلاقي نحيف، لعلّ الثقافات المتنوعة تتفق عليه. والأساس الأخلاقي النحيف يشمل من وجهة نظر والزر «الاصول والقواعد التي تتكرر في أزمنة وأمكنة متفاوتة، والتي تبدو متماثلة حتى إذا عُبِّر عنها بتعابير مختلفة، وتحدثت عن تواريخ شتى ورؤى مختلفة حول العالم» (٢).

معنى هذا انّ هذه النزعة الأقلية على صلة بالحقيقة التالية وهي «ان لدينا توقعات أخلاقية ليس من الأقرباء فحسب وانما من الغرباء أيضاً. كما لديهم توقعات مماثلة أيضاً» (٣).

اذن وكما أوضحنا من قبل، لا يحتاج النقد الجماعي الليبرالي الى نفي كلي لإمكان تبيين إطارات اخلاقية عامة، رغم انّ الخصوصية الثقافية للعقلانية البشرية تشكك بشكل جاد في إمكان القيام بمثل هذا العمل، وعليه لا يؤدي نقد الجماعيين، الى النسبية الأخلاقية. لكنه يكشف عن المشاكل التي تظهر خلال ايجاد بنى شاملة، وكذلك عن الاستخدام المحدود للأصول الاخلاقية العامة في تشييد الأفكار السياسية في مجتمعات غير متجانسة ثقافياً.

المحور الأخير هو موقف كل واحد من هؤلاء المنظِّرين ازاء التفاوت الثقافي. فلتايلور بحث يكشف عن الماهية المتناقضة للسياسة الحديثة. فالسياسة الحديثة من وجهة نظره شمولية هدفها إحقاق المساواة في الحقوق والاستحقاقات من جانب، وتفاوتية من جانب آخر، حيث من المهم لديها الاعتراف رسمياً بالهوية الخاصة بالأفراد او الجماعات واختلافهم عن الآخرين.

يؤكد تايلور ايضاً أنّ انصار التنوع الثقافي، ليس بمقدورهم الاستناد الى المباحث التي تقوم على فرضية التساوي القيمي للثقافات، غير أنّ اقتراحاته على صعيد سياسة التعدد الثقافي، محدودة بالمجتمعات التي تحظى فيها المفاهيم الأساسية لليبرالية بالقبول.

بحث تايلور، يخلد الى الصمت ازاء تلك المجموعة من المجتمعات المتعددة ثقافياً، والتي تتواجد فيها الثقافات غير الليبرالية الى جانب الثقافة الليبرالية الحاكمة.

يبدو ـوكما أُشير في الفصل الخاص بماك انتاير ـ انه حينما تختلط المطالبة باحترام التعدد الثقافي مع المسائل الأخلاقية، فمن الأفضل ان يُنظَر الى سياسة التفاوت الثقافي بطريقة تُطرَح فيها الثقافة ـاو وجوه منها على الأقل ذات افرازات سياسية مهمة ـ كأرضية او مصدر لمناهج البحث الأخلاقي.

لاريب في أنّ مثل هذا الفهم ينسجم مع الفكرة التالية التي تقول ان فلاسفة الأخلاق يبينون الأخلاق دائماً، من زاوية اجتماعية وثقافية.

والإفراز المهم لهذا التفسير هو أنّ هدف سياسة التفاوت الثقافي، أوسع بكثير من حماية الجماعات الثقافية، بمعنى حماية بعض الأجزاء المكونة للثقافة، كاللغة، كما انها تستوعب بالأساس عملية اتخاذ القرارات السياسية، والقيم السياسية ذات الصلة.

بما انه لا يُفترض هنا ـوعلى العكس من الرؤية الليبرالية ـ تفوق ثقافة خاصة، من الضروري الالتفات الى ذلك في السياسة، مهما كان الاختلاف بين ثقافة ما وبين الثقافة الليبرالية الحاكمة.

السياسة ينبغي أن تتجه نحو مفهوم الخير، وعلى الجماعات الثقافية ان تكون قادرة على ان تُدار طبقاً للخير أو الخيور القيّمة عندها.

كما جاء في الفصل الثالث، يعتقد ماك انتاير: إذا كانت المساهمة السياسية الواسعة، محوراً للسياسة الديمقراطية، ستكون المباحث الخاصة بمفاهيم الخير، من الضروريات العملية للجماعة المساهمة. معنى هذا اننا بحاجة للتحرك باتجاه نوع

من السياسة التي تسمح للجماعات الثقافية للانطلاق على اساس مفهوم من الخير يشترك جميع الأعضاء في الاعتقاد به.

غير أنّ مثل هذه السياسة القائمة على الخير المشترك قد تعرضت للانتقاد بواسطة الفلاسفة الليبراليين المعاصرين مثل رولز. فهؤلاء يعتقدون انّ هذا الأمر يتعارض مع التعددية التي تُعدّ من أهم صفات المجتمع الحديث. ومن وجهة نظرهم: من غير الممكن اختلاط المؤسسات الديمقراطية بمفهوم الهدف المشترك الذي تسعى لتحقيقه المجتمعات ما قبل الحداثة.

ولكن وكما ورد في الفصل الخاص برولز، الحقيقة هي انّ القول بالتناقض بين المجتمعات الديمقراطية من جهة، والمؤسسات والجماعات والتكتلات السياسية من جهة اخرى، لا يخلو من إشكال (٤).

كمثال على ذلك، من الضروري إثبات انّ جميع الجماعات السياسية التي لا تقوم على اصول ليبرالية، هي غير ديمقراطية بالضرورة. فافتراض ان الجماعات السياسية غير ديمقراطية من حيث الماهية، يقوم بالإصالة على المفهوم الليبرالي للفرد. ما يُقلق الليبراليين هو أنّ الجماعات السياسية باستطاعتها ان تعمل بظلم على صعيد حرية الأفراد في انتخاب مفاهيم الخير وإعادة النظر فيها.

الاختلافات حول مفهوم الخير الذي لدى جماعة ما، كيف يمكن حلها؟ وإذا كانت العضوية في جماعة ما مقدَّرة مثلاً من خلال الولادة في صفوف تلك الجماعة او عن طريق الايمان الديني، فكيف يمكن الخروج من تلك الجماعة في حالة اختلاف نظر الفرد؟

رأينا انّ اصحاب النظرة الجماعية يعتقدون انّ الفهم الليبرالي لمفهوم «الذات» والذي يتميز بنظرة فردانية كبيرة، ليس انعكاساً لتصورنا للذات، والذي يترافق عادة مع انتماءاتنا وعلاقاتنا الاجتماعية. ومن الواضح ليس من الضروري ان يكون لدى الناس نظام من العلائق الأفضل التي ينتخبون على أساسها طريقتهم بالحياة من منطلق تعقلي.

اذن الاهتمام العقلي بالشكل الليبرالي للنظام الاجتماعي الذي يقوم على الانتخاب المعقول، متزعزع بشكل جاد. اضف الى ذلك انّ الفرد لا يدرك الخيور القيّمة التي يختارها بتعقل، إلّا من قلب المكانات الاجتماعية.

مع ذلك، لا يمنع التزام الجماعيين بنهج ما، هؤلاء عن فتح قناة حوارية مع سائر النهوج الاخرى، ولا يؤدي الى عدم التسامح.

فكما يقول ماك انتاير، ما يشيّد نهجاً ما، هو تعامل شتى التفاسير مع ذلك النهج، فتتعامل جميع النهوج مع مباحث معرفية. هذا فضلاً عن أنّ عدم الاتفاق على مفهوم للخير، يمكن ان ينتهي الى أزمات معرفية. وعلى هذا الأساس لا تنفي المباحث الجماعية إمكانية النقد من الداخل، ولا يثير الالتزام بمفهوم مشترك للخير، التساؤل أمام القيم الديمقراطية.

طبعاً هذا لا يعني عدم وجود مشكلة تعترض طريق السياسة القائمة على مفهوم مشترك للخير في جماعة ثقافية. يكفي كمثال على ذلك ان نأخذ موضوع تحديد العضوية الثقافية للفرد بنظر الاعتبار، فهل باستطاعة الفرد ان يكون عضواً في عدة جماعات؟ واذا كان الأمر هكذا، فما هو مفهوم الخير الذي ينبغي ان يغلب عليه؟

هناك وجوه مختلفة لهوية الفرد، كالوطنية، والعنصرية في الجماعات الدينية والعرقية، والسن، والجنس، والشغل الخ. وكما أشار «رورتي» الى ذلك[1]، يختلف دور كل من هذه الفصائل والجمعيات والمؤسسات، في هوية الفرد وبلورة مفهوم للخير واستمرارية اتّباع هذا المفهوم.

وحتى لو أكدنا على الهوية الثقافية للفرد كأهم عامل في تكوين هويته، يواجه تحديد هوية جماعة ثقافية ما صعوبات نظرية وعملية جادة، لأنّ الحدود بين الثقافات والبنى الاقتصادية والسياسية ـ الاجتماعية، حدود نظرية بفعل الاختلاف

1- A. O. Rorty

في وجهات النظر.

من بين المفكرين الجماعيين الذين دُرِست مواقفهم في هذا الكتاب، لربما يُعدّ بحث ماك انتاير الذي يعتبر الثقافات أرضية للسنن والنهوج، أكثر فائد بشأن نهوج البحث الأخلاقي.

بما أنّ الحدود بين النهوج، ليس كالحدود بين الجماعات الثقافية، فلا يتأثر بحثه بانتقاد رورتي. والى حد ما يتعلق الأمر بموضوع التشخيص، تشخَّص النهوج والسنن بواسطة الخيور التي هي أساسها، والتعقل الذي تتمسك به.

تفسير ماك انتاير لنهج البحث الأخلاقي، لا يؤيد إمكان الاختلاف حول تفسير صحيح للخير فقط، وانما يرى أيضاً انّ مثل هذه الاختلافات هي التي تؤدي الى بلورة نهج ما. أضف الى ذلك أنّ أتباع نهج ما قد يختلفون بشأن كيفية تبيين اختلافاتهم وحلها أيضاً.

طبعاً هذا لا يعني انّ بحثه ليس بحاجة الى ايضاح أكبر، ولكن إذا كان بحثنا محدوداً بسياسة تفاوت الجماعات الثقافية ـ الممتزج في نفس الوقت بالتفاوت الأخلاقي ـ يمكن اعتبار رأي ماك انتاير مفتاحاً لحل احجية تشكل السياسة القائمة على الخير المشترك في داخل المجتمعات الثقافية.

أما إذا كان مثل هذا التفسير للسياسة المشيّدة على الخير المشترك، يستلزم طريقاً يبلور العلاقات الداخلية ما بين الجماعات، فإنّه لا يعرض ما هو ضروري للعلاقات بين الجماعات، بينما بمقدور الجماعة الثقافية ان تقوم على اساس مفهوم مشترك لحياة جيدة. فالعلاقات ما بين الجماعات لا يمكن ان تقوم على الخير لفقدان مثل هذا الخير المشترك.

لربما يمكن ان يكون بحث والزر بشأن البدانة والنحافة في المضمار الأخلاقي، مفيداً. فالتعابير الأخلاقية من وجهة نظره ذات معان اقل وأكثر، ويمكن ان نقول لها بتفاسير بدينة ونحيفة، حيث لكل منها ارضية مختلفة وهدف متفاوت.

فالوجه البدين للأخلاق، خاص ومحلي، ومتلاحم بشكل أساسي مع

الأخلاقيات الأكثر. والافراز المهم لهذا البحث هو أن المفاهيم الأخلاقية قابلة لأن تُطرح في مستويين: الأول تحظى فيه الخصوصيات الثقافية بأهمية كبيرة، فيُطرح بالتالي التفاوت بين شتى مناهج البحث الأخلاقي في أوسع أشكاله. والثاني تظهر فيه ضرورة وجود الأصول الأخلاقية العامة وإن كانت بصورة نحيفة.

بما أنّ الإفراز الأول قادر على ضمان الشروط التي يمكن على أساسها الاحتفاظ باستقلال الجماعة على أساس مفهوم مشترك للخير، يُعدّ المستوى الأول صانع لسياسة متلائمة مع الجماعات الثقافية، بينما ثمة شك في قدرة الثاني على توفير بنية أخلاقية للسياسة، بسبب فقدان مفهوم مشترك للخير، لكنه مناسب للعلاقات ما بين الجماعات.

مع ذلك، توجد عقبات جادة حول تبيين سياسة الاختلاف الثقافي. وتتصل إحدى هذه العقبات بدائرة التسامح مع التفاوت الثقافي. هل الاصول الاخلاقية النحيفة التي تنظم العلاقات بين الجماعات الثقافية، باستطاعتها السماح لكل جماعة ان تكون عضواً في وحدة اكبر؟

والزر يعتقد بضرورة السماح للأقليات الوطنية بالحياة الهادئة ضمن نطاق حدودها المشخصة (٧) غير أنّ هذا المعيار يفتقد الى الاستطاعة الضرورية لبناء اخلاق عامة أقل، إذ من الممكن ان يظهر اختلاف في وجهات النظر حول تفسير مثل هذه الاصول.

اذن، هناك حاجة الى تحقق أكبر من اجل تطبيق نظرية والزر في الاخلاق النحيفة. غير انّ هذا ليس هو العائق الوحيد امام سياسة التعدد الثقافي.

نحو سياسة التنوع الثقافي؟

كما قلنا، نحن نواجه في المجتمعات ذات الثقافات المتنوعة نوعين من السياسات: نوع يقوم على مباحث الأخلاق البدينة حول مفاهيم الخير، والذي ينسجم مع الاستخدام في العلاقات الداخلية بين الجماعات الثقافية.

على هذا الأساس، هذه الجماعات غير الليبرالية التي تعيش في داخل المجتمعات الليبرالية، ينبغي عليها ان تربي أبناءها طبقاً لقيمها لا طبقاً للقيم الليبرالية.

النوع الآخر من السياسة، على علاقة بسياسة التفاوت الثقافي وفاقد لبنية الاخلاق البدينة، ولربما فاقد لأي اساس اخلاقي ينسجم مع العلاقات الخارجية للجماعات الثقافية.

وهذا النوع الثاني من السياسة هو الذي يثير الجدل أكثر من اي نوع آخر. والحقيقة هي كيف يُتاح إجماع في المجتمعات ذات الثقافات المتعددة؟

فكما قلنا يقترح رولز نوعاً من الاجماع، يمكن أن يُقبل لأسباب أخلاقية وليست مصلحية. لكن بما أنّ هذا اللون من الإجماع يقوم على المفهوم الليبرالي للفصل بين الأمر الخاص والأمر العام، والذي يمكن أن يُعدّ نوعاً من استخدام القوة والضغط عند اولئك الذين لا يقولون بهذا الفصل بشكله الليبرالي، لربما يحظى هذا الاجماع بنقد الثقافات غير الليبرالية ومعارضتها.

البديل الآخر لسياسة التفاوت الثقافي، عبارة عن المصالحة المؤقتة، اي عقد صلح مصلحي ما بين الجماعات الثقافية. وكما رأينا في الفصل السابع فالانتقاد الذي يوجهه رولز لهذا العقد هو أنّ المصالحة المؤقتة قابلة للنقض دائماً لأنّ أي تغيير في توازن القوى يؤدي الى ظهور فرصة لفئة ما تؤدي الى تغيّر مفاد العقد الاجتماعي لصالحها.

ومع أنّ الضمان قد لا يكون ممكناً، ولكن ـ وكما يقول باتريك نيل[1] ـ حتى إذا كان بالإمكان إثبات انّ نموذج المصالحة الهوبزي غير قادر على تقديم ضمان لبقاء الصلح، فمن الصعوبة ضمان تقديم مثل الضمان من قبل نماذج اخرى (٨).

اضف الى ذلك انه حتى إذا لم يكن نموذج المصالحة المؤقتة أخلاقياً بحد ذاته، إلّا

1- Patrick Neal

انه يوفر المقدمات الضرورية لحياة أخلاقية.

ما يميز نموذج الاجماع العام لرولز عن نموذج المصالحة المؤقتة، ليس انّ الأول ينبغي ان يكون أكثر ثباتاً من الثاني، وانما يكمن الاختلاف بين الاثنين في التبيين الأخلاقي، حيث باستطاعة الأول ان يبين لا مطلوبية التجنيس القائم على هذا العمل، لأنه لا يقوم على مباحث أخلاقية وانما على استحسان صرف.

بالنتيجة، حينما تعيش الأقليات الثقافية في مجتمع ما، وتسعى الأغلبية من خلال استخدام القوة، لتذويب الأقليات او امتصاصها، فباستطاعة النموذج الرولزي إدانة هذا التذويب لأنّ هذا النموذج قائم على بعض الاصول الأخلاقية، بينما يعجز نمط المصالحة المؤقتة عن اتخاذ مثل هذا الموقف.

بالرغم من انّ مصالحة هوبز المؤقتة، ليس بالضرورة ان تكون قابلة للنقض الى ذلك المستوى الذي يتحدث عنه رولز، ولكن هناك شك في قدرتها على توفير الظروف اللازمة لسياسة التفاوت الثقافي في المجتمعات متعددة الثقافات. وجُلّ ما يستطيع هذا النموذج ان يقوم به هو الحيلولة دون نشوب الحرب بين نهوج وسنن البحث الأخلاقي. وعليه لابد من البحث عن بدائل اخرى للعثور على شكل سياسي متناسب للعلاقات بين الجماعات والأقليات الثقافية.

من أجل مثل هذا العمل، نستطيع العودة الى نقطة البداية في حركة رولز لبناء نظرية العدالة الاجتماعية. فقد ادرك رولز ضرورة البحث عن مثال سياسي من اجل الاجماع بين شتى المذاهب الأخلاقية او الدينية او الفلسفية.

وأعتقد أن خطأه يكمن في أنه استعان بمفهوم للسياسة يقوم على بحث أخلاقي ليبرالي، من الصعب ان توافق عليه المناهج الفكرية الأخرى.

اذن ثمة حاجة الى تفسير للأمر السياسي لا يقوم على مباحث اخلاقية بدينة. والمباحث التي طُرحت على هذا الصعيد والتي تسعى للابتعاد عن البحوث الاخلاقية البدينة، تتحرك باتجاه مثالات سياسية، كمثال المجتمع المدني، ومثال الجمهورية.

مثال أو نموذج المجتمع المدني المقترح من قبل مايكل اوكشوت[1] في كتابه «حول السلوك البشري»[2]، يمكن ان يكون موضحاً لما نريد. فحين تحدثه عن الـ (Universitas) والـ (Societas) يقول ان الأول يقدم نمطاً لمجموعة من الافراد يقومون بعمل مشترك معرَّف بواسطة هدف مشترك. بينما الثاني تعبير عن العلاقات الرسمية في صورة قواعد:

«فكرة الـ (Societas) ذات صلة بالأفراد الذين يرتبطون فيما بينهم إما بالانتخاب او بواسطة ظروف خاصة بحيث يؤلفون جماعة قابلة للتشخيص. والحبل الذي يربط بين هؤلاء والذي يعرف كل فرد نفسه على اساسه انه (socius)، ليس المساهمة في نشاط يقوم على هدف مشترك قائم بالذات، او لاشباع رضا خاص او من اجل مصلحة ما، وانما الشعور بالوفاء المشترك»(٩).

بالنتيجة يمكن التفكير ببناء نموذج بديل يبدأ بـ «فكرة الجماعة وليس بحسب العاطفة، ولا بحسب الانتخاب من اجل الارتباط بهدف هو خير في ذاته، او للاستخدام من اجل هذا العمل، وليس بمثابة التجار الذين يتباحثون من أجل تلبية رغباتهم الأنانية او الانسانية، وانما بحسب العمل او لغة التعامل»(١٠).

الاحتمال التالي قائم دائماً وهو انّ أطراف العقد لا تعتبره مجرد طريقة لحماية نظام الصلح والانتظام، وانما كذلك وسيلة لضمان الشروط الضرورية للحياة المدنية التي بدونها تتعرض الجماعات الثقافية للخطر.

اذن من الممكن ان نفكر في تشكيل جماعة سياسية من خلال سياسة التفاوت الثقافي، حيث في ظل هذا اللون من العلاقة، سترتبط الجماعات الثقافية فيما بينها على اساس الاعتراف باقتدار ظروف خاصة في العمل.

مع هذا، لا يُعْرَف هل سيظل مثال اوكشوت خارج نطاق عدم الاتفاق الثقافي.

1- Michael Oakeshott

2- On Human Conduct

فهو يفترض حضور ثقافة معينة ـاي الثقافية الاوربية ـ من خلال اشاراته الى «الظروف الخاصة في العمل»، و «العمل او لغة التعامل»، و «العمل بالمدنية»، وبشكل أكثر صراحة «قوة القانون».

طبعاً هذه الفكرة، منسجمة مع أفكاره الاخرى، لأنه يعتقد أنّ لكل مجتمع تاريخه وخصوصياته التي تبلور صورة ومحتوى مباحثه السياسية. ولا يوجد لدى المؤسسات السياسية اي بنية عدا الترتيبات والانتظامات الانسانية التي تتحقق بطريق تاريخي.

لهذا السبب بالذات يتحدث اوكشوت في كتابه المذكور عن منشأ الحكومة في اوربا ايضاً، حيث يفترض وجود قواعد تحكم العمل بالمدنية، وهي مستترة في الثقافة الاوربية المشتركة، ويمكن الاستناد اليها في رسم السياسات الحكومية.

اضف الى ذلك انه يوجد فهم للمدنية، هناك اتفاق عليه في هذه الثقافة. فيرى اوكشوت انّ قوة الدولة[١] ترجع الى عملية تاريخية هادئة ومؤلمة. في أعقاب قرون طويلة استطاعت الدول الاوربية ان تؤسس قوة مشروعة وذات قبول عام في داخل حدودها. غير انّ دراسة اوكشوت لم تول اهتماماً ذا بال للتباينات الثقافية في داخل المجتمع الاوربي اعتقاداً منه بتجانس الثقافة الاوربية.

رغم انّ هذا الاسلوب من البحث بحاجة الى تحقيق اكبر، الا انه يشير في الوقت نفسه الى طريق مفيد. ومن أجل تسليط الضوء على هذه النقطة، اجد من الضروري تقديم ايضاح موجز لبحثين طُرِحا أخيراً من قبل جون غري[٢]، وتشانتال موفي[٣]، باتجاه خاص وبالاستعانة بفكرة المجتمع المدني.

غري يدرك انّ التباينات الثقافية الموجودة في المجتمعات الحديثة، تثير الشك

1- *respublica*

2- John Gray

3- Chantal Mouffe

في شمولية النظام الليبرالي كنظام وحيد مشروع للانسان. فيتحدث بالتالي عن نموذج للمجتمع المدني يتسامح ويتساهل ازاء الاختلافات في الرأي داخل هذا المجتمع، سواء كانت سياسية او دينية، ولا ينوي فرض مذهب شمولي على الجميع» وبالتالي «يمكن للمفاهيم المتفاوتة واللا منسجمة ولربما غير القياسية أيضاً للخير والعالم، للتعايش من خلال مصالحة مؤقتة(١١). ويرىٰ كذلك انّ الحرية ينبغي ان تُفْهَم مع قيود وتعابير سلبية، كشرائط، ومنزلة، او نطاق للعمل مصان من التدخل.

يقول غري: «الحرية السلبية بالنسبة لنا، شرط أساسي وضروري للاختيار، الذي يعرض الى جانب مؤسسات المجتمع المدني، مجموعة من الانتخابات القيّمة التي تُعدّ من شروط الاختيار»(١٢).

على هذا الأساس، يؤمن غري بالسوق الثقافي الحرة ما دام الأمر متصلاً بالتفاوت الثقافي. اي انّ كل فرد ينبغي أن يكون حراً من أجل ان ينتخب طريقه في الحياة من خلال منافسة حرة ومنصفة.

هذا البحث تعرض للانتقاد من قبل بارخ الذي وصفه بأنه بحث لا ينسجم مع سياسة التفاوت الثقافي. وأثبت انّ البحث الذي يفترض الفرد موجوداً متحرراً من الثقافة ويختار حياته في سوق ثقافية، لم يدرك لا الفرد الذي هو موجود ثقافي بالضرورة، ولا الثقافة.

اضف الى ذلك «على غرار مشروع اختيارية الاقتصاد الحر، تفترض سوق غري الثقافية، حضور حكومة قوية توفر الظروف الملائمة لهذه السوق باستمرار، وتصلح انتاجاتها غير المطلوبة»(١٣).

كما يؤكد بارخ على الحقيقة المهمة التالية وهي ان طريقة الحياة الليبرالية مستترة في معظم المؤسسات القانونية، والاقتصادية والسياسية وغيرها في المجتمعات الغربية المعاصرة، وتحظى بقوة سياسية، وقانونية، واقتصادية، ومكانة ثقافية. والنتيجة هي انّ طرق الحياة غير الليبرالية تواجه في ميدان التنافس مع

اسلوب الحياة الليبرالية، اوضاع مادية ونفسية غير ملائمة (١٤).

ما يحظى في دراستي هذه بالأهمية هو مفهوم المجتمع المدني عند غري. فكما يشير بحث والزر حول الأخلاق البدينة والنحيفة، ما نحن بحاجة اليه هنا، مفهوم للأمر السياسي يمكن ان يتميز عن المباحث الاخلاقية البدينة. ويبدو أنّ النموذج الليبرالي للمجتمع المدني الذي يقدمه غري، قد نأى بنفسه بمقدار كاف عن الاصول الأخلاقية البدينة، الأمر الذي يجعله فاقداً للظروف اللازمة التي تستخدم لبلورة العلائق السياسية بين المجموعات الثقافية.

يبدو أنّ بحث موفي، اكثر فائدة من بحث اوكشوت، وبحث غري، في هذا المضمار. موفي يعتقد على غرار غري انّ «فكرة اوكشوت للمجتمع المدني بصفته (Societas)، مناسبة لتعريف الأشكال السياسية تحت ظروف ديمقراطية»، وبالتالي لا يلاحظ تناقض بين المجتمع الذي يلاحظ فيه العديد من الجماعات الخاصة، وبين عضوية هذه الجماعات في المجتمع المدني (١٥).

مع ذلك يشير غري الى الأمر التالي وهو انّ الغائب عن نظرية اوكشوت، هو التقابل والتفارق. لذلك يعتقد اننا من أجل جعل نظريته متناسبة لابد من الاستعانة ببحث كارل شميت[1] في مفهوم الأمر السياسي، حيث تمثل فيها علاقة الصداقة او العداء، معيار الأمر السياسي (١٦).

يعتقد شميت انّ الأمر السياسي يتعلق بدائرة اتخاذ القرار وليس بالبحث الحر. لذلك من أجل تقديم تبيين مفيد للفلسفة السياسية، على المفهوم السياسي ان يعطي مكانة مناسبة لموضوع التفارق والتقابل وعلاقة الصداقة او العداء (١٧).

يقترح موفي بعد ذلك:

«بمجرد أن ندرك هذه الحقيقة، نستطيع أن نبدأ التفكير في السياسة الديمقراطية والفلسفة السياسية بطريق متفاوت. ينبغي ان يكون هدفنا في الديمقراطية

1- Carl Schmitt

الجديدة، ابتداعاً سياسياً لاتحاد ما عن طريق معرفة مشتركة لتفسير خاص لأصول سياسية وفهم خاص للمواطنة» (١٨).

ولكن وكما هو مشهود، نواجه هنا أيضاً مفهوماً للمجتمع المدني مشروطاً من المنظار الثقافي. وبالنتيجة فاولئك الذين لا يشتركون في مثل هذا الفهم للمواطنة، فسيُطرحون بما لا يقبل الشك تحت عنوان «الآخرين».

فضلاً عن مثال «المجتمع المدني»، هناك بديل آخر للموقف الليبرالي يمكن التعبير عنه عموماً بالرؤية الجمهورية للمواطنة[1]، حيث يُعدّ بحث ديفيد ميلر في مقالة «المواطنة والتعددية» نموذجاً رائعاً على هذه الرؤية (١٩). ويبدأ ميلر بحثه بالاشارة الى الحقيقة التالية وهي انّ فهم أعضاء المجتمعات الديمقراطية الغربية للمواطنة لا يقوم بشكل تام على حقوقهم القانونية وواجباتهم، بل انهم «يجدون عنصراً أخلاقياً في المواطنة أيضاً هو عبارة عن تفكير في النتائج التي ينبغي ان يعكسها هذا المفهوم على الرسوم الاجتماعية والسياسية» (٢٠).

اضف الى ذلك انّ الاختلاف في الرأي حول معنى المواطنة، منعكس في الفهم العام لهذا الفكر. ويعتقد ميلر انّ ظهور التعددية الثقافية الواسعة، يجعل من تلك المجموعة من مفاهيم المواطنة القائمة على مدنية مشتركة مفترضة، قابلة للانتقاد:

«إذا لم يعد موجوداً «تراث عام» او «طريق» للحياة المشتركة تصبح حقوق المواطنين من خلاله قابلة للتعريف، فكيف يمكن ان نتوصل لمفهوم للعدالة الاجتماعية يعرِّف المواطنة؟» (٢١).

يعتبر ميلر نظرية رولز، مثالاً للنظرية الليبرالية في المواطنة والتي أُريد منها ان تكون إجابة على تحدي التعددية، لكنه يقول: قد يوجد في المجتمع الليبرالي افراد لا تتصل هويتهم الفردية بأي شيء، ولا يقدّمون بالتالي أي ثمن من أجل قبول مبحث المواطنة، ولكن هناك ايضاً من ترتبط هويتهم الثقافية، والأخذ بمبحث

1- republican view of citizenship

المواطنة يكلفهم كثيراً(٢٢). وعليه لا يُعدّ المفهوم الليبرالي للمواطنة إجابة مناسبة وكاملة على التعدد الثقافي.

طبقاً لاعتقاد ميلر، البديل الأفضل الذي يقدّمه، هو المفهوم الجمهوري للمواطنة الذي «ينظر للمواطن كشخص يقوم بدور فعال في رسم وتوجيه مجتمعه عن طريق المناظرات والقرارات السياسية»(٢٣).

يرى ميلر: على العكس من النظرة الليبرالية، لا تضع النظرة الجمهورية للمواطنة أي تحديد لنوع الطلبات التي تُطرح في ميدان السياسة، وهي بالتالي لا تميز بين المطالب القائمة على الآراء الشخصية كحماية الحيوانات، او الهوية الجماعية كإيجاد المدارس الدينية (٢٤). فالمواطن يُعْرَف عن طريق الفصيل السياسي الذي ينتمي اليه، ويتعهد بتطوير الخير العام عن طريق المساهمة الفعالة في السياسة.

السؤال الذي يخطر في الذهن هو: ما هو الاستدلال او التصرف العقلاني الكامن خلف مثال الارادة العامة؟

إجابة ميلر هي: اسلوب الحل الجمهوري يسعى في تناقض واضح لتحقيق مستوى اتفاق اعلى بين الأفراد والجماعات، لكنه يلجأ من خلال اسلوب أكثر عملية للتوصل اليه (٢٥).

اسلوب الحل هذا لا يطلب من المساهمين في السياسة الالتزام بأي اصل مرسوم من قبل، عدا القواعد المستترة في الحوار السياسي: «الميل نحو بحث وسماع الأدلة التي يطرحها الآخرون، تجنب العنف والقوة، وغيرهما»(٢٦).

ولكنّ ميلر يعترف بأنّ الرؤية الجمهورية ترفض قبول بعض المجموعات كمواطنين. فالفرق الدينية -مثلاً- التي تعتقد أنّ الانفتاح على العالم غير الديني يزعزع ايمانها، لا يمكن ان ينطبق عليها عنوان المواطنة الكاملة من قبل الرؤية الجمهورية، رغم حرمانهم من شأن المواطنة قبل ذلك من قبل الليبراليين.

المطالبة الوحيدة وفق النظرة الجمهورية هي انّ عليهم السعي لتشجيع الآخرين على قبول موقفهم بشكل صحيح.

اذن «التباين بين الجمهورية والليبرالية ليس في أنّ الليبرالية تشخص قيمة الحقوق الحقة، وانما في انّ الليبرالية تقول لهذه الحقوق بتبرير ما قبل سياسي[1]، بينما يشيدها الجمهوريون على بحث عام» (٢٧).

مع ذلك، يبدو من المستبعد جداً ان تكون مثل هذه البحوث بمعزل عن الاختلافات الناشئة عن التباينات الأخلاقية والثقافية. فإذا كان من المقرر طرح مثل هذه المباحث في برلمان او وسائل الاعلام، فمن غير المعلوم ان يتم التوصل الى اتفاق بدون مجابهة البحوث المتصلة بالإختلافات الموجودة بين مناهج البحوث الأخلاقية، والعقلانية التي تقوم عليها.

يبدو أن ميلر محقّ في قوله انّ الرؤية الجمهورية يمكن ان تكون أكثر فائدة من الر ؤية الليبرالية في ايجاد حل للتباين الثقافي. ولكن ينبغي ان يُستعان هنا بنوع من الاشتراك وهو عبارة عن «استدلالات يؤخَذ بها بشكل مشترك في المجتمع السياسي» (٢٨).

اذن، تبرز الحاجة الى «شعور مشترك من الوطنية التي تمثل الأرضية اللازمة لهذا اللون من السياسة» (٢٩). غير انّ وجود مثل هذه النزعة الوطنية تعرّض للتشكيك من قبل أنصار التعددية الثقافية. ميلر يذعن انّ «المواطنة الجمهورية لا يمكن ان تستوعب جميع ما يُطْرَح تحت إسم السياسة القائمة على الهوية» (٣٠). ومعنى هذا أنّ كل شيء يعتمد على: هل باستطاعة المطالبات ان تكون على صلة بالاصول المقبولة بشكل عام من قبل المواطنين ام لا؟

اذن إذا كان العرف السائد قائماً على ألّا تكون التحصيلات الرسمية دينية، فيمكن أن يُرْفَض ببساطة طلب المسلمين بتأسيس مدارس اسلامية، في اجتماع ديمقراطي.

هكذا نلاحظ انّ النتيجة المتمخضة عن السياسة الجمهورية على صعيد

1- pre - political

التباينات الثقافية، لا تختلف كثيراً عما يمكن ان يتمخض عن السياسة الليبرالية، ولا تلاحظ فيها فائدة ذات بال في حل المشاكل ذات الصلة بهذه الاختلافات.

بايجاز، البحثان اللذان أُشير اليهما أعلاه ـ اي المجتمع المدني، والمجتمع الجمهوري ـ يسعيان لتقديم أنماط سياسية عادية من المباحث الاخلاقية البدينة، ولكن هناك تساؤل حول مدى نجاحهما في ذلك.

فرغم أنّ المثالين اعلاه، سياسيان، ولكن السياسة الحكومية تستمد شرعيتها من مثال المجتمع المدني، بينما ينبع مثال الجمهورية من مصدر الحوار. غير أنّ كلا المثالين، مرتبط من الناحيتين الأخلاقية والثقافية، لأنّ الأول مرتبط بالمؤسسات الغربية، والثاني مستند الى فهم جمهوري للمواطنة قائم على مفهوم مشترك للوطنية. وهذه جميعاً بُنى ليس بالضرورة ان تؤمن بها جميع الجماعات الثقافية، وليست ذات استخدام مهم في التفاوت الثقافي الذي يشهده العالم المعاصر، على العكس من الأهداف التي ترفع لواءها هذه النظريات.

اذن تحليل وتجزئة المثالين المذكورين يكشفان عن تعذر تجاهل التفاوت الثقافي. وهذا الأمر يقودنا الى النتيجة التي توصل اليها ماك انتاير حول ماهية الاختلافات الأخلاقية في العصر الراهن. اذن حتى لو صدّقنا ـ على غرار والزر ـ بوجود اصول أخلاقية نحيفة يمكن من خلال الاستعانة بها إقامة علاقات بين الجماعات الثقافية المتباينة كلياً، يبدو أنّ إدراك محتوى مثل هذه الاصول ليس بالأمر المستبعد، إذ ـ مثلما يشير الى ذلك بحث ماك انتاير ـ تُنجب الثقافات المختلفة العديد من مناهج البحث الأخلاقي التي تتمسك بعقلانيات مختلفة. ويكشف هذا الأمر عن انّ الطريق الذي ينتهي بسياسة التفاوت الثقافي، طريق شديد الوعورة. كما أنّ هذا الأمر يكشف في نفس الوقت عن ضرورة القيام بتحقيق أكبر، وهي مهمة لا تتسع لها محدودية هذا الكتاب.

هوامش الفصل العاشر

١ ـ الفصلان ٨ و ٩.

2- M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dome and London: University of Notre Dame Press, 1994), p. 17.

3- Ibid, p. 17.

٤ ـ الفصل ٧.

5- A. O. Rorty, "The Hidden Politics of Cultural Identification", *Political Theory*, Vol. 22, No. 1, February 1994, pp. 154-155.

٦ ـ الفصل ٥.

٧ ـ الفصل ٥.

8- P. Neal. "Vulgar Liberalism", *Political Theory*, Vol. 21, No. 4, November 1993, p. 636.

9- M. Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford:Clarendon Press,1957),p. 201.

10- Ibid, p. 182.

11- J. Gray, Post-Liberalism (London: Routledge. 1993), pp. 314-315.

12- Ibid, p. 322.

13- B. Parekh, "Cultural Diversity and Liberal Democracy" in D, Beetham (ed.), *Defining and Measuring Democracy* (London: Sage, 1994), p. 206.

كذلك انظر:

N. O'Sullivan "Postmodernism, difference. and the concept of the political" (article prepared for Studies in Humanities and Social Sciences, 1995).

14- Ibid, p. 206.

15- C. Mouffe, *The Return of the Political* (London and New York: Verso, 1993), p.67.

16- Ibid, pp. 66-69.

17- Ibid, p. 114.

18- Ibid, p. 115.

19- D. Miller,"Citizenship and Pluralism", *Political Studies*, Vol. 43, No. 3, 1995.

20- Ibid, p. 434.

21- Ibid, p. 435.

22- Ibid, p. 438.

23- Ibid, p. 443.

24- Ibid, p. 447.

25- Ibid, p. 450.

26- Ibid, p. 450.

27- Ibid, p. 449.

28- Ibid, pp. 445-446.

29- Ibid, pp. 449-450.

30- Ibid, p. 446.

المصادر

Avineri, S. & De-Shalit, A. (eds.), *Communitarianism and Individualism* (Oxford: University Press, 1992)

Baker, J. (ed.), *Group Rights* (Toronto: University of Toronto Press, 1994)

Baumeister, A. "Political Liberalism, Education and Pluralism", Paper presented at Political Theory Seminar, Department of Politics, University of Hull. 1994

Baynes, K., Bohman, J. & MacCarthy, T. (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?* (Cambridge, Mass.: MIT, 1987)

Beetham, D. (ed.), *Defining and Measuring Democracy* (London: Sage, 1994)

Bell. D. *Communitrianism and Its Critics* (Oxford: Oxford University Press, 1993)

Benn, S. & Gaus, G. (eds.), *Private and Public in Social Life* (London: Croom Helm, 1983)

Berlin, I. "Two Concepts of Liberty" in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford Unibersity Press, 1969)

Black. A. "Classical Islam and Medieval Europe: A Comparison of Political Philosophies and Cultures", *Political Studies*, Vol. XLI, No. 1, March 1993

Brown, C. (ed.), *Political reconstructing in Europe* (London: Routledge. 1994)

Caney, S. "Consequentalist Defences of Liberal Neutrality", *The Philosophical Quarterly*

Vol. 41, No. 165, 1991

Carens, J. "Complex Justice, Culture, and Politics" in D. Miller & M. Walzer (eds.), *Pluralism. Justice, And Equality* (Oxford: Oxford University Press, 1995)

Chrysside, G. "Britain's Changing Faiths: Adaptation in a New Environment" in G. Parsons (ed.), *The Growth of Religious Diversity* (London: Routledge, 1994), Vol. II

Cohen, M. "How do we make citizens?" *Times Literaty Supplement* February 23 1996

Crystal, D. (ed.), *The Cambridge Encyclopaedia* (2nd edition) (Cambridge: Cambridge University Press, 1994)

Dworkin, G. *The Theory and Practice of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)

Dworkin, R. "Liberalism" in *A Matter of Principle* (Cambridge: Cambridge Unibersity Press, 1985)

Dworkin, R. *A Matter of Principle* (Oxford: Clarendon Press. 1985)

Dworkin, R. "Foundations of Liberal Equality" in G. Petersen (ed.), *The Turner Lectures on Human Values* Vol. II (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990)

D'Entreves, M. P. "Communitarianism and the Question of Toleration" *Journal of Social Philosophy*, Vol. XXI, No.1, Spring 1990

The New Encyclopaedia Britannica (15th edition) (Chicago: University of Chicago Press, 1990), Vol. 16

Fraser, N. "Multiculturalism and Gender Equality: The U.S. "Difference" Debates Revisited", *Constellation* VOl. 3, No. 1, 1996

Fustel De Coulanges, N. D. *The Ancient City* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1980.

Galeotti, A. E. "Citizenship and Equality" *Political Theory*, Vol. 21. No. 4, November

1993

Galston, W. A. "Community, Democracy, Philosophy: The Political Philosophy of Michael Walzer", *Political Theory* Vol. 17, No. 1, 1989.

Galston, W. *Liberal Purposes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)

Graham, G. "MacIntyre's Fusion of History and Philosophy" in J. Horton & S. Mendus (eds.), *After MacIntyre* (Oxford: Polity Press, 1994)

Gray, J. Liberalism (Milton Keynes: Open Unibersity Press, 1986)

Gray, J. Post-Liberalism (London: Routledge, 1993)

The Guardian, Friday December 15 1995

The Guardian Weekend, 30 December 1995

Gutmann, A. (ed), *Multiculturalism and "The Politics of Rocognition"* (Princeton: Princeton University Press, 1992)

Gutmann, A. "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics", *Philosophy and Public Affairs,* Summer 1993, Vol 22, No. 3, p. 171

Hampshire, S. "Public and Private Morality" in S. Hampshire (ed.), *Public and Private Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978)

Horton, J. (ed), *Liberalism, Multiculturalism and Toleration* (London: Macmillan, 1993)

Horton, J. "Introduction" in J. Horton (ed.), *Liberalism, Multiculturalism and Toleration* (London: Macmillan, 1993)

Horton, J. and Crabtree, H. (eds.), *Toleration and Integrity in a Multi-Faith Society* (York: University of York 1992)

Horton, J. & Mendus, S. (eds.), *After MacIntyre* (Oxford: Polity Press, 1994)

Hurka, T. "Indirect Perfectionism: Kymlicka on Liberal Neutrality", *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 3, No. 1, March 1995

Kymlicka, W. *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989)

Kymlicka, W. *Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1991)

Kymlicka, W. "Individual and Community Rights" in J. Baker (ed.), *Group Rights* (Toronto: University of Toronto Press, 1994)

Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 1995)

Larmore, C. *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)

Lord Scarman, *The Brixton Disorders 10-12 April 1981* (London: Her Majestry's Stationary Office, 1986)

MacIntyre, A. "Epistemological Crisis, Dramatic Narrative and The Philosophy of Science", *The Monist 69*, 1977

MacIntyre, A. *After Virtue* (London: Duckworth, 1985)

MacIntyre, A. "Relativism, Power and Philosophy" reprinted in K. Baynes, J. Bohman & T. MacCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?* (Cambridge, Mass.: MIT, 1987)

MacIntyre, A. *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth, 1988)

MacIntyre, A. *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (London: Duckworth, 1990)

MacIntyre, A. "letter" to *The Responsive Community* (Summer 1991), p. 91

MacIntyre, A. "An interview with Alasdair MacIntyre", *COGITO*, Summer 1991

MacIntyre, A. "A Partial Response to my Critics" in J. Horton & S. Mendus (eds.) *After MacIntyre* (Oxford: Polity Press, 1994)

MacIntyre, A. "The Spectre of Communitarianism", *Radical Philosophy*, 70, March/April 1995

MacIntyre, A. *Marxism & Christianity* (2nd edition) (London: Duckworth, 1995)

Mansbridge, J. J. *Beyond Adversary Democracy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983)

Mason, A. "Liberalism and the Value of Community", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 23, No. 2, June 1993

Mendus, S. *Toleration and the Limits of Liberalism* (London: Macmillan, 1989)

Miller, D. "Introduction" in D. Miller & M. Walzer (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality* (Oxford: Oxford University Press, 1995)

Miller, D. & Walzer, M. (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality* (Oxford: Oxford University Press, 1995)

Modood, T. "Establishment, Multiculturalism and British Citizenship", *The Political Quarterly*, 1994

Mouffe, C. *The Return of the Political* (London and New York: Verso, 1993)

Mulhall, S. & Swift, A. *Liberals and Communitarians* (2nd ed.) (Oxford: Blackwell, 1996)

Neal, P. "Vulgar Liberalism", *Political Theory*, Vol. 21, No. 4, November 1993

Nicholson, L. "To Be or Not To Be: Charles Taylor and the Politics of Recognition", *Constellations* Vol. 3, No. 1, 1996

Oakeshott, M., *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon Press, 1957)

O'Sullivan, N. "Postmodernism, difference, and the concept of the political" (Article prepared for Studies in Humanities and Social Sciences, 1995)

Parekh, B. "Britain and the Social Logic of Pluralism" in B. Parekh (ed.) Britain: *A Plural Society* (London: CRE, 1990)

Parekh, B. (ed.), *Britain: A Plural Society* (London: CRE, 1990)

Parekh, B. (ed.), Law, Blasphemy and the Multi-Faith Society, Britain: *A Plural*

Society, and Free Speech (London: Commission for Racial Equality, 1990)

Parekh, B. "The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy", *Political Studies*, 38 (1990)

Parekh, B. *The Concept of Fundamentalism* (Warwick: The University Press, 1991)

Parekh, B. "Superior people: The narrowness of liberalism from Mill to Rawls", *Times Literary Supplement*, February 25, 1994

Parekh, B. "Cultural Diversity and Liberal Democracy" in D. Beetham (ed.), *Defining and Measuring Democracy* (London: Sage, 1994)

Parekh, B. "Moral Philosophy and its Anti-pluralist Bias" in *Philosophy and Pluralism*. Royal Institute of Philosophy Supplement: 40, 1996

Persons, G, *Participation and Democratic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970)

Pateman, C. "Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy" in S. Benn & G. Gaus (eds.) *Private and Public in Social Life* (London: Croom Helm. 1983)

Peterman, L. "Privacy's Background", *The Review of Politics*, Vol. 55, Spring 1993, No. 2

Petersen. G. (ed.), *The Turner Lectures on Human Values* Vol. II (Salt Lake City: University of Utah Press, 1990)

Plant, R. "Community" in *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought* (Oxford: Blackwell, 1987)

Poulters, S. "Cultural Pluralism and its Limits: A Legal Perspective" in B. Parekh (ed.), *Britain: A Plural Society* (London: CRE, 1990)

Raphael, D. D. *Problems of Political Philosophy* (London: Macmillan, 1976)

Rasmussen, D. (ed.), *Universalism vs. Communitarianism* (Mass.: MIT, 1990)

Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University press, 1971)

Rawls, J. *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993)

Raz, J. *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986)

Raz, J. "Multiculturalism: A Liberal Perspective", *Dissent*, Winter 1994.

Rex, J. *The Ghetto and the Underclass* (Aldershot: Avebury, 1988)

Rorty, A. O. "The Hidden Politics of Cultural Identification", *Pilitical Theory*, Vol. 22, No. 1, February 1994

Rorty, R., Schneewind. J. B. and Skinner, Q. (eds.), *Philosophy in History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984)

Rosenblum, N. (ed.), *Liberalism and Moral Life* (Cambridge. Mass.: Harvard University Press, 1989)

Rouner, L. S. "Introduction" in L. Rouner (ed.), *On Community* (Notre Dome: University of Notre Dome Press, 1991)

Rustin, M. "Equality in Post-Modern Times" in D. Miller & M. Walzer (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality* (Oxford: Oxford University Press, 1995)

Scruton, R. *A Dictionary of Political Thought* (London: Macmillan, 1982)

Siedentop, L. "Liberalism: The Christian connection", *Times Literary Supplement* 24-30, March 1989

Skinner, Q. "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspective", in R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984)

Spinner, J. *The Boundaries of Citizenship* (Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 1994)

Taylor, B. *Primitive Culture* (London: John Murray, 1871)

Taylor, C. *Philosophical Papers* (2 vols.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)

Taylor, C. *Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)

Taylor, C. "The Liberal-Communitarian Debate" in N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and Moral Life* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989)

Taylor, C. "The Rushdie Controversy", *Public Culture*, Vol. 2, No. 1, Fall 1989

Taylor, C. *The Ethics of Authenticity* (Cambridge and London: Harvard University Press, 1991)

Taylor, C. "The Politics of Recognnition" in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* (Princeton: Princeton University Press, 1992)

Taylor, C. "Response" in J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994)

Taylor, C. "Justice After Virtue" in J. Horton & S. Mendus (eds.), *After MacIntyre* (Oxford: Polity Press, 1994)

Templeman, S. "Constructions of Multiculturalism", Paper presented at Critical Legal Conference, School of Law, University of East London, September 1996

Tomasi, J. "Kymlicka, Liberalism, and Respect for Cultural Minorities" *Ethics 105*

Tully, J. (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994)

Waldron, J. "Theoretical Foundations of Liberalism", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 147

Walzer, M. "Pluralism in Political Perspective" in M. Walzer (ed.), *The Politics of Ethnicity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982)

Walzer, M. (ed.), *The Politics of Ethnicity* (Cambridge, Mass.: Harvard University

Press, 1982)

Walzer, M. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (Oxford: Basil Blackwell, 1983)

Walzer, M. "Liberalism and Art of Separation", *Political Theory*, Vol. 12, No. 3, August 1984

Walzer, M. *Interpretation and Social Criticism* (Oxford: Basil Blackwell, 1985)

Walzer, M. *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* (London: Peter Halban, 1988)

Walzer, M. "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, Vol. 18, No. 1. 1990

Walzer, M. "Comment" in A. Gutmann (ed.), Multiculturalism and "*The Politics of Recognition*" (New Jersey: Princeton University Press, 1992)

Walzer, M. Thick and Thin: *Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1994)

Walzer, M. "Notes on the new tribalism" in C. Brown(ed.),*Political Reconstructing in Europe* (London: Routledge, 1994)

Walzer, Michael. "Response" in D. Miller & M. Walzer (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality* (Oxford: Oxford University Press, 1995)

Weinstock, D. M. "The political theory of strong evaluation" in J.Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism* (Cambridge:Cambridge University Press, 1994)

Wenar, L. "Political Liberalism: An Internal Critique", *Ethics* 106 (October 1995)

Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana Press, 1985)

Wolf, S. "Comment" in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* (New Jersey: Princeton University Press, 1992)

الفهرس

الباب الأول: اسلوب المذهب الجماعي

الباب الثاني: الاسلوب الليبرالي